

Traducido del inglés al español - www.onlinedoctranslator.com 

NICK NEEDHAM

2000 YEARS OF CHRIST'S POWER

VOLUME

4

THE AGE
OF RELIGIOUS
CONFLICT

16TH TO 18TH CENTURY

Tabla de contenido

[Testimonios](#)

[Título](#)

[Indicia](#)

[Contenido](#)

[Introducción](#)

[Lista de mapas e ilustraciones](#)

[Agradecimientos](#)

[Capítulo 1: Alemania y la fe luterana](#)

[1. Una casa dividida: las controversias posteriores a Lutero y la fórmula de la concordia](#)

[2. Ortodoxia luterana](#)

[3. La Guerra de los Treinta Años: el texto sagrado del lucio y la pistola](#)

[4. Pietismo: religión del corazón](#)

[5. Amanecer del movimiento misionero protestante](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 2: La fe reformada](#)

[Introducción](#)

[1. Ortodoxia reformada](#)

[2. La controversia arminiana y el Sínodo de Dort](#)

[3. Amyraldianismo: el debate que nunca murió](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 3: Inglaterra: la era puritana. Parte uno](#)

[1. Puritanismo: el problema de la definición](#)

[2. Los orígenes del puritanismo y el separatismo](#)

[3. Luchas y cismas: la odisea isabelina](#)

[4. La iglesia jacobea: de Biblias, padres peregrinos y altos eclesiásticos](#)

[5. Carlos I y la guerra civil inglesa](#)

[6. La Revolución Inglesa: el mundo al revés](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 4: Inglaterra: la era puritana. La segunda parte](#)

[1. Carlos II: el régimen de Restauración](#)

[2. Jacobo II y la Revolución Gloriosa](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 5: Escocia: Los derechos de la corona del Redentor](#)

[Introducción](#)

[1. De presbíteros y reyes: desde Andrew Melville hasta la unión de coronas](#)

[2. Viento del sur: la anglicización de Kirk](#)

- [3. Los Covenanters: días de poder](#)
- [4. Los Covenanters: días de sangre](#)
- [5. Santiago VII: Presbiterianos victoriosos](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 6: La Iglesia Católica Romana. Parte uno](#)

- [1. Introducción: la gloria de Francia](#)
- [2. Piedad católica romana](#)
- [3. Cifras clave](#)

[4. Jansenismo: la guerra por la gracia](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 7: La Iglesia Católica Romana. La segunda parte](#)

- [1. Galicanismo: ¿quién gobierna la Iglesia francesa?](#)
- [2. Quietismo: ser o no ser místico](#)
- [3. Persecución: el destino de los hugonotes](#)

[4. Misión católica romana: experimentos en Oriente](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 8: Ortodoxia oriental](#)

[Introducción](#)

- [1. Cyril Lucaris: ¿el patriarca calvinista?](#)
- [2. Peter Moghila y sus discípulos](#)
- [3. Los viejos creyentes: cisma en el corazón de Rusia](#)
- [4. Pedro el Grande: Oriente mira a Occidente](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Glosario](#)

[Bibliografía](#)

[Otros libros de la serie](#)

[Publicaciones Grace](#)

[Enfoque cristiano](#)

NICK NEEDHAM

2000 YEARS OF CHRIST'S POWER

VOLUME

4

THE AGE
OF RELIGIOUS
CONFLICT

16TH TO 18TH CENTURY

El conocimiento de la historia de la iglesia es de vital importancia para la salud de los cristianos, pero lamentablemente se descuida con demasiada frecuencia en un mundo donde la falta de interés por la historia es un sello distintivo de la vida cultural en general. Dada esta negligencia, los cristianos que quieren aprender sobre este tema a menudo se preguntan por dónde deberían empezar. Desde hace muchos años, siempre he dado la misma respuesta: si quieres una historia completa, erudita pero accesible y bien escrita de la iglesia, lee 2.000 años del poder de Cristo de Nick Needham. Y ahora, con el cuarto volumen finalmente disponible, los cristianos tienen un recurso excelente para mejorar su conocimiento de la historia de su fe. Muy recomendable.

CARL R. TRUEMAN

Paul Woolley Profesor de Historia de la Iglesia,
Seminario Teológico de Westminster, Filadelfia, Pensilvania

Los volúmenes de Nick Needham sobre la historia de la iglesia son excepcionales en su cobertura, interés y claridad. Explican todo lo que alguien nuevo en el tema podría no entender. Al mismo tiempo, logran una profundidad de detalle para interesar a quienes ya conocen algo del tema. La narrativa está iluminada por extractos de fuentes primarias. Los usamos como textos estándar en LTS y esperamos ansiosamente los próximos volúmenes.

ROBERT STRIVENS

Principal,
Seminario Teológico de Londres, Londres

Es un historiador valiente que aborda la tarea extremadamente desafiante de escribir los 2.000 años de historia de la Iglesia. Simplemente hay muchas cosas para leer y dominar. Por supuesto, los beneficios son enormes: una narrativa unificada, consistente y enfocada. Bueno, Nick Needham es todo un historiador: valiente y conocedor, y ha superado con creces el desafío de la tarea. Este cuarto volumen tan esperado ha valido la pena la espera y, para no presionar a nuestro hermano erudito, ¡ahora esperamos con ansias el volumen final que traerá el relato al día de hoy!

METROICHAEL AG HAYKIN

Profesor de Historia de la Iglesia y Espiritualidad Bíblica,
El Seminario Teológico Bautista del Sur, Louisville, Kentucky

NICK NEEDHAM

2000 AÑOS DE PODER DE CRISTO

VOLUMEN

4

LA EDAD DEL CONFLICTO RELIGIOSO

CHRISTIAN
FOCUS

Copyright © Dr. NR Needham 2016

tapa dura ISBN 978-1-78191-781-7

epub ISBN 978-1-78191-920-0

mobi ISBN 978-1-78191-921-7

Publicado por primera vez en 2016

por

Christian Focus Publications Ltd,
Casa de los Geanies, Fearn, Ross-shire,
IV20 1TW, Escocia, Reino Unido

www.christianfocus.com

y

Fideicomiso de Publicaciones Grace
7 Arlington Way
Londres, EC1R 1XA, Inglaterra

www.gracepublications.co.uk

Diseño de portada por Paul Lewis

Producción de libros electrónicos por Oxford eBooks Ltd.

www.oxford-ebooks.com

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, en cualquier forma, por ningún medio, electrónico, mecánico, fotocopiado, grabación o de otro modo sin el permiso previo del editor o una licencia que permita la copia restringida. En el Reino Unido, dichas licencias son emitidas por Copyright Licensing Agency, Saffron House, 6–10 Kirby Street, Londres, EC1 8TS www.cla.co.uk.

Contenido

[Introducción](#)

[Lista de mapas e ilustraciones](#)

[Expresiones de gratitud](#)

[Capítulo 1](#)

[Alemania y la fe luterana](#)

1. [Una casa dividida](#): las controversias posteriores a Lutero y la fórmula de la concordia
2. [Ortodoxia luterana](#)
3. [La guerra de los treinta años](#): el texto sagrado de lucio y pistola
4. [Pietismo](#): religión del corazón
5. [Amanecer del movimiento misionero protestante](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 2](#)

[La fe reformada](#)

[Introducción](#)

1. [Ortodoxia reformada](#)
2. [La controversia arminiana y el Sínodo de Dort](#)
3. [Amyraldianism: el debate que nunca murió](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 3](#)

[Inglaterra: la era puritana. Parte uno](#)

1. [Puritanismo: el problema de la definición](#)
2. [Los orígenes del puritanismo y el separatismo](#)
3. [Luchas y cismas: la odisea isabelina](#)
4. [La iglesia jacobea: de Biblias, padres peregrinos y altos eclesiásticos](#)
5. [Carlos I y la guerra civil inglesa](#)
6. [La Revolución Inglesa: el mundo al revés](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Capítulo 4](#)

Inglaterra: la era puritana. La segunda parte

1. Carlos II: el régimen restaurador
2. Jacobo II y la Revolución Gloriosa

Gente importante

Material de fuente primaria

Capítulo 5

Escocia: los derechos de la corona del redentor

Introducción

1. De presbíteros y reyes: de Andrew Melville a la unión de coronas
2. Viento del sur que sopla: la anglicización de Kirk
3. Los Covenanters: días de poder
4. Los Covenanters: días de sangre
5. James VII: Presbiterianos victoriosos

Gente importante

Material de fuente primaria

Capítulo 6

La Iglesia Católica Romana. Parte uno

1. Introducción: la gloria de Francia
2. Piedad católica romana
3. Figuras claves
4. Jansenismo: la guerra por la gracia

Gente importante

Material de fuente primaria

Capítulo 7

La Iglesia Católica Romana. La segunda parte

1. Galicanismo: ¿quién gobierna la Iglesia francesa?
2. Quietismo: ser o no ser místico
3. Persecución: el destino de los hugonotes
4. Misión católica romana: experimentos en Oriente

Gente importante

Material de fuente primaria

Capítulo 8

Ortodoxia oriental

Introducción

1. Cyril Lucaris: ¿el patriarca calvinista?
2. Peter Moghila y sus discípulos

3. [Los viejos creyentes: cisma en el corazón de Rusia](#)
4. [Pedro el Grande: Oriente mira a Occidente](#)

[Gente importante](#)

[Material de fuente primaria](#)

[Glosario](#)

[Bibliografía](#)

Introducción

Este volumen cubre aproximadamente el período 1560-1740. Cada capítulo, sin embargo, tiene un período de tiempo ligeramente diferente, debido a la naturaleza distintiva de la tradición religiosa involucrada, con diferentes conjuntos de personalidades y eventos. Por ejemplo, los capítulos en inglés terminan alrededor de 1690, mientras que los capítulos católicos romanos continúan alrededor de 1750.

Algunas palabras sobre el contenido:

Primero, el subtítulo La era del conflicto religioso puede parecer extraño. ¿No podría ser ese el subtítulo de alguno de los volúmenes anteriores de esta serie? Si. Pero mientras hacía la investigación para el volumen actual, me sorprendió con fuerza varias veces que ningún otro período había estado tan profundamente marcado por la pura intensidad del conflicto: el conflicto entre tradiciones, el conflicto dentro de las tradiciones. Por ejemplo, cuando los católicos romanos no estaban luchando contra los protestantes o los ortodoxos orientales, estaban luchando entre sí y con la misma ferocidad. La epopeya de la controversia jansenista debe ser una de las más explosivas y convulsivas de la historia católica, y se libró en los recintos de la Iglesia Católica, dejando enormes y horribles manchas de sangre.

En segundo lugar, algunos pueden protestar contra lo que parece el espacio exagerado dedicado a la historia religiosa inglesa. Simpatizo, y no era mi intención producir un volumen dominado por Inglaterra. Sin embargo, se pueden señalar tres puntos:

- i. Esta fue seguramente la gran época creativa del cristianismo inglés. No hay nada parecido antes o después en la odisea espiritual de Inglaterra. En esta época debemos rastrear los orígenes del puritanismo, los documentos de la Asamblea de Westminster, el anglicanismo de la alta iglesia, el anglicanismo de la iglesia amplia (“latitudinarianismo”), el congregacionalismo, los bautistas, los cuáqueros, la división arminiano-calvinista, la división anglicano-no conformista, y una serie de otras cosas que hacen que el protestantismo inglés sea tan distintivo. ¿En qué otro lugar del mundo se mostró el protestantismo tan lleno de diversidad innovadora? Si vamos a contar la historia, debemos darle espacio para respirar.
- ii. Dado el impacto único que el protestantismo inglés ha tenido en el cristianismo mundial, a lo largo de los varios siglos del Imperio Británico, la creación de Estados Unidos como una nueva nación protestante y la Biblia

King James, no debemos tener escrúpulos en asignar el espacio apropiado para ver cómo el inglés El protestantismo tomó forma.

- iii. En cualquier caso, la mayoría de los lectores de este libro agradecerán la oportunidad de sumergirse en la historia en inglés. ¿Quién soy yo para decepcionarlos, siendo yo mismo inglés?

En tercer lugar, he omitido varios temas del presente volumen, debido a su conexión más íntima con el siguiente. El principal de ellos es la revolución científica y su impacto en el pensamiento religioso. Esto parece tan relacionado con el surgimiento final de la Ilustración, el fenómeno distintivo del siglo XVIII, que decidí tratar a los dos como uno. Nuestra próxima entrega, entonces, tratará sobre el surgimiento de la ciencia moderna y el amanecer de la Ilustración, para bien y para mal (hubo tanto ganancias como pérdidas).

Los lectores alerta también notarán la ausencia de los moravos en la sección sobre el pietismo en el capítulo 1. Nuevamente, pospuse la cobertura de los moravos al siguiente volumen debido a su vínculo bastante profundo con el avivamiento evangélico en Inglaterra, especialmente a través de John Wesley, quien era en cierto modo un moravo inglés.

Finalmente, me disculpo poco por no dedicar secciones separadas a otras naciones que no sean Inglaterra, Escocia, Francia, Alemania y (hasta cierto punto) Rusia. Sirven como plantillas para la historia más amplia. Este volumen se habría más que duplicado en longitud si lo hubiera construido sobre un plan de nación por nación en lugar de temáticamente. Aquellos con un interés especial en la historia detallada del cristianismo galés, irlandés, holandés, danés, sueco, suizo, español, italiano, polaco, húngaro, austriaco o balcánico (etc.), podrán encontrar excelentes tratamientos en otros lugares. Si aparecen en este volumen, es a través de episodios particulares que tuvieron un impacto global, por ejemplo, la controversia arminiana en la República Holandesa.

• • • • •

Samuel Taylor Coleridge, el unitario cuyo agonizante viaje de vida lo llevó por fin a la humilde fe trinitaria, era un ávido lector, y su comentario sobre las historias de la Guerra Civil Inglesa (uno de los conflictos centrales de este volumen) puede aplicarse más ampliamente. a nuestro teatro de eventos:

¡Cuántos libros se siguen escribiendo y publicando sobre Carlos I y su época! ¡Tal es el interés fresco y duradero de esa gran crisis de moral, religión y gobierno! Pero estos libros no son obras de ningún genio o imaginación; ninguno de estos autores parece ser capaz de

retroceder a esa época; si lo hicieran, habría menos elogios y menos culpa de ambas partes.^{[1](#)}

^{[1](#)} ST Coleridge, Tabletalk 9 de noviembre de 1833. Si el presente libro tiene algún genio o imaginación es algo que otros pueden decir.

Lista de mapas e ilustraciones

Mapas

[Mapa general de Europa alrededor de 1650](#)

[Mapa de Europa central hacia 1650](#)

[Mapa de las Islas Británicas que muestra los principales lugares mencionados en los capítulos 3 a 5](#)

Ilustraciones

[Martin Chemnitz \(1522-1586\)](#): retrato de un artista desconocido

[Theodore Beza \(1519-1605\)](#): retrato de Etienne-Jehandier Desrochers (1668-1741)

[Oliver Cromwell \(1599-1658\)](#): retrato de Robert Walker (1599-1658). Usado con permiso del Museo Cromwell, Huntingdon

[John Bunyan \(1628-1688\)](#): John Bunyan en prisión con su hija ciega; de William Cathcart, The Baptist Encyclopaedia (Filadelfia, Everts 1881)

[Andrew Melville \(1545-1622\)](#): Andrew Melville reprende a un obispo en la corte de James VI; artista victoriano desconocido

[Robert Belarmino \(1542-1621\)](#): Retrato del siglo XVI de la "escuela italiana"

[Jacques-Bénigne Bossuet \(1627-1704\)](#): un grabado de 1723 de Pierre Imbert Drever (1697-1739)

[Cyril Lucaris \(1572-1638\)](#): retrato de un artista desconocido

Hasta donde sabemos, todas estas imágenes son de dominio público (excepto donde se reconozca).



Mapa general de Europa alrededor de 1650



Mapa de Europa central hacia 1650

Agradecimientos

Gracias a Phil Arthur, Tim Grass, Alan Howe, Keith Mathison, William VanDoodewaard, el padre Richard Conrad de Blackfriars (Oxford), el padre Alexis de la Hermandad de St Edward (Brookwood) y el arzobispo Chrysostomos de Etna, por su valiosa ayuda y consejo a lo largo del camino. Un agradecimiento especial a mi amigo luterano Paul Williams, cuyo conocimiento enciclopédico del luteranismo hizo posible el capítulo 1.

Alemania y la fe luterana

1. El luteranismo en el crisol

El luteranismo fue una de las tres formas que tomó la gran revuelta del siglo XVI contra el papado romano (las otras dos fueron la Reforma Reformada o Calvinista y la Reforma Radical o Anabautista). La fe luterana se había convertido en la religión establecida en gran parte de Alemania y en Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia e Islandia.¹

En el período posterior a la muerte de Martín Lutero en 1546, las iglesias luteranas pasaron por un horno de severas pruebas teológicas. Mientras Lutero vivió, su personalidad titánica fue lo suficientemente poderosa como para arrastrar a luteranos de todos los estilos. Su mano derecha, Philip Melanchthon (1497-1560), que no estaba de acuerdo con su maestro en varios asuntos, guardó silencio por respeto al abrumador carisma y logros de Lutero. Sin embargo, cuando Lutero murió, las campanas funerarias del reformador parecían doblar no solo por su muerte, sino también por el fin de la paz y la unidad entre los teólogos luteranos. Los fuegos de la controversia pronto ardieron ferozmente en torno a una serie de temas, amenazando a toda la Reforma Luterana con la autodestrucción.

El corazón original del luteranismo fue Alemania, y fue aquí donde estas disputas se prolongaron durante un período de 30 años. El siglo siguiente vería a la Alemania luterana devastada físicamente por los horrores de la Guerra de los Treinta Años (ver sección 3); podríamos decir, sin embargo, que ya había sufrido su Guerra de los Treinta Años en un sentido teológico entre 1546 y 1577. Philip Melanchthon se deprimió tanto por el amargo conflicto doctrinal que esperaba la muerte como una bendita liberación. Unos días antes de partir del mundo, Melanchthon escribió una breve nota sobre los pros y los contras de morir; las ventajas, pensó, eran simplemente dos: ¡lo liberaría del pecado y de la furia de los teólogos!

Con el tiempo, como veremos, los problemas que tanto preocuparon a Melanchthon y al mundo luterano se resolvieron de manera integral mediante la Fórmula de la Concordia que hizo época en 1577, que (junto con la Confesión de Augsburgo y el Catecismo Menor de Lutero) se convirtió en la principal declaración doctrinal de los luteranos en todo el mundo. Europa. Así sigue siendo hoy entre los luteranos conservadores. De hecho, mucho más que Augsburgo o el Catecismo, la Fórmula de la Concordia definió quiénes eran los luteranos contra el calvinismo, que había jugado un papel en las controversias.

En el curso de estas disputas que fracturaron la Iglesia, surgió un partido dentro del luteranismo que conscientemente se veía a sí mismo defendiendo la herencia de Lutero y la Reforma Luterana original contra innovadores y corruptores. Este partido conservador se llamó "Gnesio-Luteranos". Este término proviene del griego gnesios, "auténtico", de ahí los auténticos o genuinos luteranos. A veces, las disputas de 1546-1577 se perciben como entre los gnesio-luteranos y los "filipistas" (discípulos de Philip Melanchthon). Pero esto es demasiado simplista; algunas de las controversias no pueden describirse de esa manera. Los gnesio-luteranos y los filipistas estaban a veces del mismo lado contra un tercero y, en ocasiones, incluso un gnesio-luterano podía salirse de los rieles (ver la controversia sinérgica).

Consideremos ahora las controversias particulares que tanto torturaron a las iglesias luteranas durante este período de 30 años.

2. La controversia antinomiana²

Esta controversia tuvo dos fases. En el primero, la figura central fue Johann Agricola (1494-1566), quien durante la mayor parte de su carrera fue predicador de la corte en Berlín, capital del principal estado luterano de Brandenburgo. El argumento básico de Agrícola era que la Ley y el Evangelio se oponen tan radicalmente que los cristianos ya no tenían ninguna necesidad de la Ley para condenarlos de pecado o para producir el arrepentimiento en ellos; el Evangelio solo era suficiente para hacer esto. Agrícola se opuso tanto a Lutero como a Melanchthon, quienes insistieron en la relevancia continua de la Ley para despertar la convicción y el arrepentimiento en el creyente. Mientras Lutero vivió, Agrícola se mantuvo bajo control gracias a la pura fuerza personal del gran reformador. Después de la muerte de Lutero, Agrícola se volvió más franco en sus puntos de vista.

La segunda fase de la controversia antinomiana, a mediados de la década de 1550, involucró el llamado "tercer uso" de la Ley. En el pensamiento protestante (tanto luterano como reformado), tradicionalmente se considera que la Ley tiene tres usos, a menudo descritos en el luteranismo como *bordillo*, *espejo* y *regla*, que podríamos resumir así:

- i. *Bordillo*: impedir que las personas cometan pecados (en parte a través de las funciones divinamente ordenadas del estado, disuadiendo a los pecadores con la amenaza del castigo físico);
- ii. *Espejo*: convencer a la conciencia de pecado ante Dios mostrándole al pecador su verdadera condición a la luz de las normas de Dios;
- iii. *Regla*: enseñar a los cristianos sobre la vida santa que deben vivir.

Algunos de los simpatizantes de Agrícola ahora negaban este tercer uso de la ley. Las figuras más destacadas fueron Andreas Poach (c. 1515-1585), pastor de Erfurt y editor de Luther's Table Talk; Anton Otto, pastor de Nordhausen (nacido en 1505, fecha de muerte desconocida); y Michael Neander (1525-1595), rector de una escuela en Ilfeld, que tenía la reputación de ser uno de los hombres más sabios de Alemania. El distinguido gnesio-luterano Andreas Musculus (1514-1581), profesor en Frankfurt,³ también se involucró (Musculus se retractó más tarde de algunas declaraciones sobre el tercer uso de la ley que consideró, en retrospectiva, como antinomio). Estos teólogos argumentaron que la Ley no tenía ninguna función de enseñanza o guía para el cristiano. Morados por el Espíritu Santo, los verdaderos

creyentes sabían intuitivamente lo que era correcto y lo hicieron espontáneamente; no necesitaban más orientación. Tales opiniones encontraron la misma resistencia que la de Agrícola. Los discípulos tanto de Lutero como de Melanchthon sostenían que la Ley era necesaria como guía moral en la vida cristiana, sobre todo para proteger a los creyentes de puntos de vista falsos e imaginarios de la santidad.

3. La controversia adiaforista

Esta disputa estalló como resultado del triunfo militar de Carlos V, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1519-1556), sobre los luteranos alemanes en la guerra de Esmalcalda en 1546-1548. El soberano católico impuso a la mayoría de los luteranos derrotados un acuerdo religioso llamado Augsburgo Interim en mayo de 1548. En la Sajonia ducal, sin embargo, impuso un acuerdo más suave, el Leipzig Interim, como recompensa por la lealtad del duque sajón Mauricio durante la guerra (una lealtad percibida como traición por otros luteranos, ya que Maurice había invadido el corazón luterano de la Sajonia electoral en nombre de Carlos). El Leipzig Interim mantuvo la doctrina luterana clave de la justificación por la fe, pero restauró las ceremonias de culto católicas medievales, por ejemplo, la forma en que se celebraba la sagrada comunión. Philip Melanchthon, el redactor jefe del Interim de Leipzig, lo defendió alegando que las ceremonias eran adiaforas (en griego, "cosas indiferentes").

Sin embargo, un lugar en Alemania había logrado desafiar la victoria imperial: la gran ciudad luterana de Magdeburgo. El ejército del emperador lo sometió a un asedio prolongado, pero no pudo conquistarlo. En esta fortaleza de desafío luterano, los teólogos gnesio-luteranos Nicholas von Amsdorf (1483-1565) y Matthias Flacius (1520-1575) atacaron el Leipzig Interim como un compromiso peligroso. Debido al Provisional de Augsburgo, que no enseñó claramente la justificación por la fe pero sí reconoció la supremacía papal, el evangelio mismo (argumentaron) estaba bajo amenaza. En esa situación, incluso las cosas indiferentes podrían convertirse en insignias del enemigo, y la aceptación de esas insignias por la Iglesia fiel confundiría a los débiles y alentaría un espíritu de entrega. Las ceremonias católicas restauradas por el Leipzig Interim, por lo tanto, no podían tolerarse.

La controversia adiaforista duró cinco años, hasta que Mauricio de Sajonia en 1552 cambió de bando, declaró la guerra al emperador y levantó el sitio de Magdeburgo. Ambos interinos, Augsburgo y Leipzig, se convirtieron ahora en letra muerta; Los luteranos habían recuperado su ascendencia militar. También recuperaron su poder político a través de la Paz de Augsburgo en 1555. Aun así, las cuestiones planteadas por la controversia adiaforista no se habían resuelto, y se dejó una llaga de malos sentimientos entre Melanchthon y sus partidarios, por un lado, y el Gnesio-Luteranos por el otro.

4. La controversia criptocalvinista

"Cripto-Calvinismo" fue el término utilizado por los gnesio-luteranos para describir las opiniones de Philip Melanchthon y sus seguidores con respecto a la Cena del Señor. Como vimos en el Volumen Tres, después del Coloquio de Marburgo de 1529, Melanchthon se acercó más a la comprensión del pionero reformado Martin Bucer de la presencia de Cristo en la eucaristía.⁵ Desde la década de 1540, la íntima amistad de Melanchthon con John Calvin fue fundamental para ganar a Melanchthon más plenamente hacia una visión reformada. Esto incluyó la cristología reformada, que negaba la idea luterana de que el cuerpo humano de Cristo fuera omnipresente. Podríamos resumir los dos puntos de vista de la siguiente manera:

- i. Los seguidores de Lutero enseñaron que de una manera misteriosa que trascendía la razón, el pan y el vino de la eucaristía se convirtieron físicamente en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero sin dejar de ser pan y vino. Este último punto distinguía el punto de vista luterano de la doctrina católica romana de la transubstanciación, que sostenía que el pan y el vino dejaban de ser pan y vino en cualquier cosa menos en apariencia; su naturaleza o sustancia era ahora exclusivamente el cuerpo y la sangre de Cristo. Los luteranos disentían: sostenían el pan y el vino, conservaban su naturaleza y coexistían con el cuerpo y la sangre de Cristo. Para los luteranos estrictos, el cambio en los elementos eucarísticos se hizo teológicamente, si no racionalmente, comprensible por la "comunicación de atributos" en la encarnación (en latín, *communicatio idiomatum*). Esto significó que las naturalezas divina y humana de Cristo participaron cada una en los atributos de la otra. Por tanto, el cuerpo humano de Cristo participó de la omnipresencia ("ubicuidad") de su naturaleza divina: estaba o podría estar en todas partes en su carne.
- ii. Los reformados sostuvieron que el cuerpo y la sangre de Cristo fueron verdaderamente dados a los creyentes en la eucaristía, pero solo a los creyentes: los incrédulos recibirían solo pan y vino. Sin embargo, rechazaron cualquier punto de vista que pudiera parecer que socava la presencia localizada del cuerpo resucitado de Cristo en el cielo, donde ahora moraba como Hombre, permaneciendo allí físicamente hasta la Segunda Venida.

Por lo tanto, el único cambio en el pan y el vino fue un cambio de uso: se convirtieron en signos del cuerpo y la sangre de Cristo en el cielo, por lo que el Espíritu Santo transmitió al alma la humanidad glorificada del Salvador a través de la fe. Los reformados también rechazaron la comprensión luterana de la encarnación; De hecho, la naturaleza humana de Cristo había sido santificada, enriquecida con dones e inconmensurablemente glorificada en el cielo, pero seguía siendo criatura y finita.⁶

Fue a esta visión reformada de la eucaristía, expuesta clásicamente por Martín Bucer, Pedro Mártir y Juan Calvino, que Melanchthon y sus partidarios ahora se inclinaban fuertemente. Sin embargo, durante la vida de Lutero, Melanchthon ocultó su cambio de opinión por temor a ofender a Lutero. Después de la muerte de Lutero, Melanchthon se volvió mucho más positivo al enseñar sus puntos de vista calvinistas. De hecho, casi todo el personal teológico de la Universidad de Wittenberg siguió el ejemplo de Melanchthon. Wittenberg se convirtió así en el bastión del partido criptocalvinista.

Los luteranos a menudo se refieren a las opiniones de Melanchthon y sus simpatizantes como "filipistas", con lo que se refieren principalmente a las opiniones de Melanchthon sobre la eucaristía y el libre albedrío humano. Sin embargo, confusamente para los lectores reformados, los luteranos también presentan a los filipistas como esencialmente reformados en toda su teología, de ahí que sean "criptocalvinistas". Sin embargo, la comprensión filipista del libre albedrío humano en la salvación fue radicalmente anti-reformada. Examinaremos esto más a fondo en la sección sobre la controversia sinérgica. Por lo tanto, debemos tener en cuenta que, aunque los filipistas eran virtualmente uno con los reformados en su doctrina eucarística, no podemos tomar "filipistas" para indicar cercanía con los reformados en todos los temas. Los filipistas eran criptocalvinistas solo en sus puntos de vista de la Cena del Señor, pero ciertamente no en su exaltación del libre albedrío humano en la salvación; aquí, eran básicamente seguidores de Erasmo ("Crypto-Erasmians", quizás).

¡También debe tenerse en cuenta que no todos los discípulos de Melanchthon eran filipistas! Hubo quienes aprendieron la mayor parte de su teología de Melanchthon, aceptando sus métodos y perspectivas generales, pero no lo siguieron en sus puntos de vista criptocalvinistas de la eucaristía, o sus puntos de vista sinérgicos de la gracia y el libre albedrío (ver la controversia sinérgica). Cuando utilizo el término "filipista", por lo tanto, me refiero a aquellos discípulos de Melanchthon que abrazaron el criptocalvinismo y el sinergismo de su maestro.

Además de los teólogos de Wittenberg, otros se convirtieron en partidarios clave del criptocalvinismo eucarístico de Melanchthon dentro del luteranismo alemán. Estos incluyeron a Caspar Peucer (1525-1602), yerno de Melanchthon, quien fue médico personal del señor de la Sajonia electoral, el príncipe Augusto I (1553-1586) y Georg Cracow (1525-1575), profesor de jurisprudencia. un valioso consejero del príncipe. Peucer y Cracovia hicieron todo lo que pudieron para persuadir a Augusto de que favoreciera a los filipistas.

El momento decisivo de la controversia llegó con la publicación de un documento teológico conocido como Corpus Philippicum (o Corpus Doctrinae) en 1560. Este contenía una versión alterada de la Confesión de Augsburgo y de la Apología de la Confesión de Melanchthon. También incluyó la última edición de Loci Communes de Melanchthon, el gran libro de texto de teología luterana.⁷ Todos estos ahora enseñaron la visión cripto-calvinista de la eucaristía. Con el apoyo del príncipe Augusto, el Corpus Philippicum se convirtió en el estándar doctrinal oficial de la Sajonia electoral. Cuando el duque Juan Guillermo de la Sajonia ducal o Albertina perdió su trono en 1567 por aventurerismo militar y fue encarcelado de por vida por el emperador Maximiliano II, Augusto se convirtió en el tutor de los dos hijos pequeños del duque. Impuso el punto de vista filipista también en la Sajonia ducal. De hecho, Augusto ahora requería una suscripción doctrinal real al Corpus Philippicum en ambas Sajonías. Cien pastores, teólogos y maestros de escuela fueron expulsados por negarse a suscribirse. Los filipistas ahora también comenzaron a presionar por una unión de la Iglesia entre luteranos y reformados. Estaban en contacto con Theodore Beza, sucesor de Calvino en Ginebra,

La resistencia al cripto-calvinismo de los filipistas vino de fuera de Sajonia. La abrumadora mayoría de los luteranos alemanes se oponían a este alejamiento eucarístico de las enseñanzas de Lutero y al acercamiento con los reformados. A menudo, los gnesio-luteranos utilizaron las mismas tácticas de mano dura que Augusto en Sajonia: recurrieron a la fuerza legal para imponer una visión luterana estricta y expulsar a cualquiera que disintiera. Un resultado fascinante en Breslau fue la expulsión del teólogo criptocalvinista Zacharius Ursinus. Se trasladó al Palatinado reformado, abrazó la fe reformada y (junto con Gaspar Olevianus) fue autor del Catecismo de Heidelberg, que se convirtió en uno de los estándares confesionales más utilizados en el mundo reformado.

El dominio del cripto-calvinismo en los sajones llegó a un final repentino e inesperado en 1574. Ese año, Caspar Peucer, el líder filipista, escribió una carta a la esposa de Christian Schuetze, predicador de la corte en la Sajonia electoral. Adjuntó un libro de

oraciones reformado, pidiendo que se lo diera a Anna, esposa del príncipe Augusto. "Si primero tenemos a la Madre Anna de nuestro lado", escribió Peucer, "no habrá dificultad en ganar también a su señoría [Augustus]". De alguna manera, la carta cayó en manos de otro predicador de la corte, Lysthenius, quien se la dio a Augustus. El príncipe estaba indignado por lo que parecía una evidencia palpable de que los filipistas estaban manipulando a su familia. Ahora cambió de bando por completo, purgó a los sajones de todos los filipistas (muchos fueron encerrados en prisión y algunos murieron allí, incluido Georg Cracow), y restauró a los estrictos luteranos a favor y en el cargo. De ahora en adelante, los consejeros más confiables de Augusto serían los dos exponentes eminentes de la teología eucarística de Lutero, Jacob Andreae y Martin Chemnitz (ver más abajo). De ahora en adelante se aseguró una rigurosa adhesión a la visión de Lutero de la Cena del Señor.

5. La controversia mayorista

Este tomó su nombre del teólogo luterano George Major (1502–74), quien durante la mayor parte de su carrera fue profesor de teología en Wittenberg. La disputa que suscitó fue sobre la cuestión de si las buenas obras eran necesarias para la salvación. Major afirmó en 1551 que sí. Fue atacado por los gnesio-luteranos Nicholas von Amsdorf y Matthias Flacius, quienes temían que la posición de Major fuera engañosa en el mejor de los casos y alentaría a la gente a pensar que las obras merecían la gracia. Prefirieron decir que las buenas obras eran necesarias, no para la salvación, sino para glorificar a Dios en la vida de los salvos. Puede haber habido un grado de confusión verbal en la controversia, ya que Major (al menos a veces) definió la salvación no como una justificación inicial exclusivamente, sino como la experiencia completa de la gracia, incluida la santificación.

¡Amsdorf se sumó a la confusión cuando afirmó que las buenas obras eran positivamente dañinas para la salvación de uno! Por esto, fue reprendido por otros gnesio-luteranos. Lo que Amsdorf quiso decir fue que las buenas obras, si se confiaba en ellas como meritorias, eran dañinas, porque luego se convertían en una alternativa para confiar en el Evangelio de la gracia. Pero la forma en que Amsdorf lo expresó solo enturbió las aguas de la controversia. De diversas formas, la disputa se extendió a otros territorios luteranos, como Frankfurt y Brandeburgo.

6. La controversia osiandria

Andreas Osiander (1496-1552) fue el principal luterano de Nuremberg de 1522 a 1548. Después de la victoria del emperador Carlos V sobre los protestantes de Alemania en la guerra civil de 1546-157 y la imposición del Interino de Augsburgo,⁸ Osiander huyó a Prusia. Aquí, su amigo, el conde Alberto de Prusia, lo nombró profesor en jefe de teología en la Universidad de Königsberg. En los últimos dos años de su vida, Osiander creó una gran controversia dentro del luteranismo por su tratado *Concerning Justification* (1550). Aquí Osiander definió la justificación, no como una declaración forense (la imputación de la justicia de Cristo al relato del creyente), sino como la morada real de la justicia divina de Cristo en el creyente. En su naturaleza humana, argumentó Osiander, Cristo era justo debido a la deidad que lo habitaba. Cuando estamos unidos con Cristo, su naturaleza divina también habita en nosotros y nos santifica. Esta morada en Cristo constituye nuestra justicia salvadora ante Dios.

La doctrina no forense de la justificación de Osiander lo aisló; tanto los gnesio-luteranos como los filipistas lo atacaron por lo que pareció un sorprendente retroceso en los errores católicos medievales sobre la naturaleza de la justificación.⁹ Su único consuelo era Johann Brenz, el célebre reformador de Württemberg, quien pensaba que Osiander era más culpable de un lenguaje engañoso que de un error real. Sin embargo, después de la muerte de Osiander, el conde Alberto de Prusia solicitó a los teólogos luteranos una visión general de lo que Osiander había enseñado, y encontró un rechazo prácticamente unánime. Albert se puso en fila: Prusia no ofrecería más refugio a las ideas osiandristas.

7. La controversia sinérgica

La Reforma luterana había sido originalmente estampada por una postura fuertemente agustiniana sobre la relación entre la gracia divina y la voluntad humana. El propio Lutero había dado una expresión clásica a esto en su *La esclavitud de la voluntad* en 1525. Contra la clasificación semipelagiana de Erasmo de la voluntad humana junto con la gracia de Dios como causas conjuntas en la conversión, Lutero había insistido en que la gracia era incondicionalmente soberana, liberando una voluntad esclavizada de pecado para hacerlo espiritualmente libre por primera vez. El punto de vista de Lutero se conoce como "monergismo" (del griego "energía única": solo Dios se convierte), en contraste con el "sinergismo" de Erasmo ("energía conjunta": la gracia y la voluntad humana cooperan en la conversión).¹⁰ Mientras Lutero vivió, esta comprensión monergista de la salvación permaneció indiscutida dentro de las Iglesias luteranas.

Philip Melanchthon había sido inicialmente un monergista agustino. Las primeras ediciones de sus *Loci Communes* enseñaron que la voluntad humana caída estaba esclavizada al pecado, y que las causas de su regeneración eran totalmente divinas: el Espíritu Santo obrando a través de la Palabra de Dios. Melanchthon, sin embargo, se volvió cada vez más ambiguo sobre el papel de la voluntad humana en la salvación. Las ediciones posteriores de los *Loci* derivaron hacia una visión más erasmista, colocando la voluntad humana junto al Espíritu y la Palabra como un tercer factor de conversión. Melanchthon se estaba moviendo claramente hacia una concepción sinérgica de la salvación. Pero no se le hizo ninguna crítica mientras Lutero vivió; Lutero parece no haber perdido nunca su confianza en la integridad teológica de Melanchthon,

La muerte de Lutero eliminó las restricciones en el viaje de Melanchthon hacia el synergismo. Sus estudiantes en Wittenberg ahora iban a escuelas y parroquias, enseñando abiertamente que la voluntad humana debe cooperar con su propia energía en su conversión. La tormenta estalló en 1555, cuando uno de los discípulos de Melanchthon, Johann Pfeffinger (1493-1573), profesor de la Universidad de Leipzig en la Sajonia electoral, publicó sus *Cinco preguntas sobre la libertad de la voluntad humana*. El tratado enseñó el synergismo en términos inequívocos, citando a Melanchthon como una autoridad. Pfeffinger contó con el firme apoyo de Victorinus Strigel (1524-1569), profesor de la Universidad de Jena en la ducal Sajonia.

Melanchthon y su partido fueron atacados por los gnesio-luteranos Nicholas von Amsdorf y Matthias Flacius (ambos profesores en Jena, como su colega filipista Strigel); mantuvieron el monergismo original de Lutero. En 1559, la controversia se había vuelto intensa. A pedido de

Amsdorf y Flacius, Juan Federico II de la Sajonia ducal publicó un documento titulado El Libro de la Confutación, que condenaba los errores sinérgicos. Todos los pastores de la Sajonia ducal debían suscribirse a esta confesión. Strigel y otros fueron encarcelados por negarse. Pero estas medidas coercitivas se consideraron de mal gusto y se organizó un coloquio en Weimar, en la Sajonia ducal, en 1560.

Los principales protagonistas del coloquio de Weimar fueron Strigel y Flacius. Resultó un desastre para Flacius; Strigel lo manipuló para decirle que después de la caída de Adán, el pecado ahora pertenecía a la esencia misma de la naturaleza humana. Esta era la forma de Flacius de intentar afirmar la esclavitud de la voluntad. Pero jugó en manos de Strigel y los sinergistas, porque hizo del pecado algo esencial para la naturaleza humana, en lugar de una distorsión o perversión antinatural de la misma, como había sostenido Agustín. Y si el pecado era esencial para la naturaleza humana, ¿no hizo eso a Dios el autor del pecado, ya que Él fue el Creador de todas las esencias? El extremismo de Flacius fue repudiado por la gran mayoría de los demás gnesio-luteranos. Pero el propio Flacius no se retractaría de lo que había dicho, y eso lo llevó a la desgracia. Fue expulsado de la Sajonia ducal,

El coloquio no resolvió nada, y la controversia sinérgica se prolongó durante la década de 1560. John Frederick persiguió alternativamente a los sinergistas y a los gnesio-luteranos.

8. La fórmula de la concordia

Las controversias que asolaban al luteranismo casi hasta la desolación finalmente inspiraron a algunos teólogos (quizás por pura desesperación) a buscar un marco para la unidad. Los impulsores de este desarrollo fueron Jacob Andreae (1528-1590), profesor de la Universidad de Tubinga en el estado luterano de Wurttemberg; Martin Chemnitz (1522-1586), quien pasó la mayor parte de su carrera adulta en el estado luterano de Brunswick, donde supervisó las iglesias y ayudó a fundar la Universidad de Helmstedt (ver la siguiente sección para más información sobre Chemnitz); y Nicholas Selnecker (1530-1592), radicado principalmente en Leipzig en la Sajonia electoral, donde fue pastor de la Iglesia de Santo Tomás. Andreae fue discípulo de Johann Brenz y representó una tradición distintiva "brenziana" dentro del luteranismo. Chemnitz y Selnecker fueron discípulos de Melanchthon,

Andreae fue la principal fuente de este movimiento teológico por la paz. Publicó en 1573 sus Seis sermones sobre la división entre los teólogos de la Confesión de Augsburgo. Aquí presentó una plataforma en la que los gnesio-luteranos y melanctonianos moderados podían estar de acuerdo, por ejemplo, rechazó tanto la visión de Flacius del pecado original como la visión filipista del sinergismo. Esto formó la base de la Concordia de Suabia de 1574 (Suabia era la región donde se encontraba Wurttemberg de Andreae), un documento más puramente teológico que abandonó el formato de sermón. Luego fue revisado por Chemnitz y otro melancthoniano, David Chytraeus (1530-1600), profesor de teología en Rostock (en la costa báltica). El nuevo documento se conoció como la Concordia Suabo-Sajona.

Mientras tanto, el príncipe Augusto de la Sajonia electoral, a raíz de la purga de todos los filipistas de su dominio, involucró a otro príncipe luterano, el conde George Ernest de Henneberg, en la búsqueda de la unidad en la verdad. En noviembre de 1575, George Ernest, junto con el duque Luis de Württemberg y el margrave Karl de Baden, designó a varios teólogos para que presentaran propuestas para una nueva declaración doctrinal. Los teólogos fueron el predicador de la corte de Württemberg, Lucas Osiander el Viejo (que no debe confundirse con Andreas Osiander), Balthasar Bidembach de Stuttgart y algunos otros de Henneberg y Baden. El documento resultante, después de una discusión adicional, fue finalmente publicado en Maulbronn (en Wurttemberg) en enero de 1576.

En la cima de esta ola creciente, seis de los teólogos del movimiento por la paz se reunieron en Torgau en la Sajonia ducal, durante mayo y junio de 1576: Jacob Andreae, Martin Chemnitz, David Chytraeus, Christopher Korner, Andreas Musculus y Nicholas Selnecker. Después

de mucha discusión, produjeron el Libro Torgau. El Libro Torgau se convirtió en la base de la plataforma de paz final que surgió en mayo de 1577, la Fórmula de la Concordia. Tenía 12 artículos.[11](#)

1. El pecado original
2. Libre albedrío
3. La justicia de la fe ante Dios
4. Buen trabajo
5. La ley y el evangelio
6. El tercer uso de la ley
7. La cena del señor
8. La Persona de Cristo
9. El descenso de Cristo al infierno
10. Ritos de la Iglesia
11. La presciencia y elección eternas de Dios
12. Otras facciones y sectas que nunca abrazaron la Confesión de Augsburgo

La Fórmula logró combinar en una síntesis saludable la perspectiva de los gnesio-luteranos moderados (pero no extremistas como Flacius), los melanctonios conservadores (pero no los filipistas) y los que estaban en la tradición algo distinta de Johann Brenz (como Jacob Andreae). . En todos los puntos en disputa, se marcó un término medio que iba más allá del mero acuerdo verbal sobre declaraciones ambiguas; esto estaba mucho más en el espíritu del Credo de Calcedonia de la antigua Iglesia, que había integrado creativamente las preocupaciones genuinas de los teólogos alejandrinos y antioqueños.

Sería demasiado largo considerar con detalle las posiciones adoptadas por la Fórmula sobre cada uno de los 12 puntos. Sería más sencillo decir lo que descarta la Fórmula. En general, excluyó lo siguiente:

Sinergismo. Los luteranos ahora estaban obligados a creer en el monergismo, que la energía de Dios era el único poder positivo que obraba en la conversión humana. La voluntad humana era libre en la esfera terrenal (libre para elegir si realizar tal o cual acción terrenal, como guardar o violar la ley de la tierra), pero en la esfera espiritual estaba esclavizada al pecado y necesitaba la liberación divina.

Antinomianismo. Los luteranos reconocerían ahora el tercer uso de la ley: su capacidad para guiar a los creyentes en el camino de la santidad práctica. Los luteranos también debían reconocer que las

buenas obras deben (por un lado) ser excluidas de la justificación del pecador ante Dios, pero eran (por otro lado) frutos necesarios de la verdadera fe, que los creyentes estaban obligados a hacer, no a justificarse a sí mismos, sino rendir a Dios la obediencia que se le debe.

La visión criptocalvinista de la eucaristía. Los luteranos de ahora en adelante estarían comprometidos con la visión de Lutero de la presencia real, declarada contra Zwinglio en el coloquio de Marburgo. Nada menos que esto, ni siquiera la “presencia real espiritual” defendida por Pedro Mártir y Juan Calvino, sería tolerada.

La visión reformada de la relación entre las dos naturalezas de Cristo. En adelante, los luteranos debían confesar la “communicatio idiomatum”, el mutuo intercambio de atributos por las dos naturalezas, para que Cristo pudiera ser verdaderamente omnipresente en su carne. Esto proporcionó el fundamento cristológico para la sólida visión luterana de la presencia real.

El undécimo artículo sobre la presciencia y elección eterna de Dios estaba en desacuerdo con los demás, al no ser una respuesta a una controversia existente en el luteranismo. En cambio, fue un “ataque preventivo” contra lo que la mayoría de los luteranos creían que era una tendencia peligrosa en el calvinismo, que podría infectar a las iglesias luteranas a menos que la Fórmula se protegiera contra ella. Después de todo, la visión calvinista de la eucaristía había infectado a muchos, y había habido disputas entre luteranos y reformados sobre la predestinación en Estrasburgo y Brunswick.

El peligro que los arquitectos de la Fórmula percibieron en la doctrina reformada de la predestinación fue su visión de la reprobación. Si la elección para la salvación se equilibraba con una reprobación simétrica a la condenación, esto podría parecer lógico, argumentaron los luteranos, pero amenazaba la autenticidad del amor de Dios revelado en Cristo. ¿Cómo podría alguien tomarse en serio el amor de Dios, o ser capaz de confiar en él, si todo el tiempo, acechando detrás del amor, había un propósito eterno para condenar a algunos? Para preservar la realidad, la universalidad y la confiabilidad del amor de Dios, los redactores de la Fórmula sostuvieron que Dios en Cristo estaba igualmente decidido a salvar a todos. Si algunos fueron realmente salvos, deben acreditar esto enteramente a Su gracia y no en ningún sentido a ellos mismos. Sin embargo, si otros se perdieron, no deben atribuir esto a ninguna falla en la intención salvadora de Dios, pero exclusivamente a su propia resistencia a Su gracia. Si esto parecía violar la lógica, tanto peor para la lógica. Debemos contentarnos con la

paradoja en esta vida; en el próximo, todo se aclarará. Tal era la visión luterana.

La Fórmula de la Concordia fue adoptada oficialmente por alrededor de dos tercios de las tierras luteranas de Alemania, incluidos 23 duques y príncipes y 35 ciudades imperiales. Por diversas razones locales, el tercio restante no se suscribió, pero a menudo los pastores y teólogos de esas tierras aceptaron la Fórmula, incluso si su príncipe, duque, conde o ayuntamiento no lo hizo. Más tarde, los gobernantes de algunos de estos territorios cambiaron de opinión y firmaron la Fórmula. Federico II (1559-1588), rey de la Dinamarca luterana, rechazó la Fórmula en un decreto de 1580, no deseando que una confesión de fe alemana obtuviera autoridad en sus dominios. Sin embargo, a pesar de Frederick, el clero luterano danés generalmente reconoció la Fórmula como un resumen de la enseñanza luterana. El clero luterano sueco también aceptó generalmente la Fórmula, pero no pudo persuadir a sus sucesivos monarcas para que lo hiciera legalmente vinculante (finalmente el rey Carlos XI le otorgó un grado limitado de reconocimiento real en 1686). La Iglesia Luterana Húngara aprobó la Fórmula en 1597.

En general, entonces, el mundo luterano recibió la Fórmula de la Concordia, al menos a nivel popular, incluso donde los gobernantes luteranos vacilaron. Esto le dio a los luteranos algo que las iglesias reformadas de Europa nunca tuvieron: una confesión de fe reconocida internacionalmente.¹²

Cuando la Fórmula se publicó oficialmente en 1580, como Libro de la Concordia, estaba encuadrada con todas las demás declaraciones confesionales autorizadas de la Reforma luterana (la Confesión de Augsburgo, La Apología de Melanchthon por la Confesión de Augsburgo, los Catecismos pequeños y grandes de Lutero y sus Artículos de Schmalkald , y el Tratado de Melanchthon sobre la primacía del Papa) como que juntos constituyen el estándar del luteranismo ortodoxo. También se publicaron de forma rutinaria otros dos documentos en cada edición del Libro de la Concordia. Estaba el Catálogo de Testimonios, una lista de pasajes de los primeros padres de la Iglesia, dando respaldo patrístico a la teología luterana. En Sajonia, hubo adicionalmente los Artículos de Visitación de Sajonia de 1592, que tratan del resurgimiento de la controversia cripto-calvinista en Sajonia (los temas tratados fueron la eucaristía, cristología, y predestinación). Los Artículos de la Visitación se publicaron con todas las versiones del Libro de la Concordia en Sajonia hasta principios del siglo XIX.

1. El reinado de Aristóteles

El período del luteranismo después de que la Fórmula de la Concordia restableciera la paz se conoce como la era de la ortodoxia luterana. Esto se debe a que la Fórmula proporcionó un estándar bastante detallado de enseñanza ortodoxa para las iglesias luteranas que antes carecían. La ortodoxia luterana también se conoce como escolasticismo luterano, por razones que pronto se harán evidentes. Los historiadores generalmente consideran que la era ortodoxa duró hasta alrededor de 1730, cuando el luteranismo entró en su fase de Ilustración.^{[13](#)}

Sin embargo, había otras características distintivas de la ortodoxia luterana. Podemos señalar los dos siguientes:

- i. *Teología sistemática*. Esta fue la era de los grandes teólogos sistemáticos luteranos. Philip Melanchthon, por supuesto, ya había escrito el primer libro de texto de teología luterana en los Loci Communes ya en 1521. Sin embargo, la era de la ortodoxia luterana dio una nueva precisión científica y un alcance exhaustivo a la tarea de la teología. Cada tema teológico fue examinado con el mayor rigor lógico y exhaustivo; todos los temas se organizaron (a menudo) en un patrón general, un "sistema" de verdad que explicaría todo lo importante. (No estoy usando la palabra "sistema" aquí en un sentido negativo para implicar algo frío e impersonal; era el término empleado por los mismos teólogos ortodoxos. Se deriva de una palabra griega que significa "un todo organizado".) Este énfasis en la teología sistemática es una de las razones por las que la ortodoxia luterana ha sido llamada "escolástica",^{[14](#)}
- ii. *Metodología aristotélica*. Los teólogos de la ortodoxia luterana, a diferencia de sus predecesores, utilizaron ampliamente la filosofía del pensador griego precristiano Aristóteles como herramienta para organizar sus pensamientos. Esos pensamientos no se limitaron a la teología; los portavoces de la ortodoxia probablemente incluirían la metafísica en sus escritos (en otras palabras, el estudio racional de los principios fundamentales de la

creación como la existencia, el tiempo, el espacio, la causalidad, la estructura de la mente humana, etc.). Tanto en metafísica como en teología, la ortodoxia generalmente abrazó la forma de analizar y discutir temas de Aristóteles. Aquí hay otra razón para la etiqueta "escolástica", esta vez reflejando la tradición de la escolástica medieval que se deriva de Tomás de Aquino, con su alta estima por Aristóteles.

Este uso de Aristóteles por parte de los luteranos puede parecer extraño, dada la conocida hostilidad de Lutero hacia el mismo Aristóteles y hacia Tomás de Aquino, cuya teología aristotélica formó un segmento tan masivo del catolicismo medieval que Lutero rechazó. Sin embargo, se necesitan algunas distinciones cuidadosas. Lo que Lutero objetó no fue a Aristóteles per se, sino a la forma en que Lutero creía que la Iglesia medieval había permitido que la filosofía aristotélica dictara el contenido de la enseñanza teológica y moral cristiana. En cuanto a Tomás de Aquino, no está claro hasta qué punto Lutero conocía realmente la teología de Aquino de primera mano, o hasta qué punto su hostilidad estaba realmente dirigida a los discípulos posteriores de Aquino (uno era el cardenal Cayetano, con quien Lutero no tenía exactamente un relación chispeante¹⁵).

El aristotelismo luterano tuvo varios pioneros en el siglo XVI, pero la figura principal fue Cornelius Martini (1568-1621) de la Universidad de Helmstedt en la Luterana Brunswick. Con poder intelectual y elocuencia, Martini difundió en Helmstedt el resurgimiento más global del interés por la filosofía de Aristóteles que estaba floreciendo en las universidades europeas. Provocó una amarga controversia con otro profesor de Helmstedt, Daniel Hoffmann (1538-1611), un gnesio-luterano que (debido a una percepción de lealtad a Lutero) denunció a Aristóteles y todas sus obras como un pozo envenenado de falsedad. De hecho, Hoffmann dijo lo mismo acerca de toda la filosofía, no solo de Aristóteles. Martini, por el contrario, reivindicó a Aristóteles como una guía generalmente sólida en asuntos filosóficos, aunque no en teología, donde la revelación divina era la única fuente pura de conocimiento.

Muchos luteranos se sintieron divididos entre Hoffmann y Martini, pareciendo sentir la voz de Lutero en el primero y de Melanchthon en el segundo. Fue Johann Gerhard (ver más abajo) quien capturó el término medio y persuadió a los teólogos luteranos de que había una forma correcta y fructífera de usar a Aristóteles sin ser esclavizado acríticamente por él. En esencia, argumentó Gerhard, esto consistía en abrazar dos aspectos básicos del pensamiento de Aristóteles:

- i. *El empirismo de Aristóteles*—Su creencia de que la experiencia, no el razonamiento abstracto, era el camino

correcto hacia el conocimiento y la comprensión de todas las cosas en el ámbito terrenal. Lutero había distinguido entre la esfera humana, donde reinaba la razón, y la esfera divina, donde la razón no era confiable y reinaba la revelación de Dios. Gerhard convenció a los luteranos de que en la esfera humana, la "razón" que debía seguirse era una razón aristotélica.

- ii. *La forma de Aristóteles de analizar las causas.* Aristóteles diseccionó la causalidad en un esquema cuádruple: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. Para ilustrar: imaginemos una pelota de fútbol de cuero. Su causa material es la materia, la materia, está hecha de: cuero. Su causa formal es la forma, esencia o idea que hace del fútbol lo que es: un objeto esférico capaz de ser pateado por seres humanos. Su causa eficiente es quien sea o lo que sea que lo produjo: presumiblemente una fábrica de fútbol, o tal vez fue hecho a mano. Su causa final es el propósito para el que existe: hacer posible un juego en particular (fútbol o fútbol), entregando así entretenimiento a quienes lo juegan. Gerhard argumentó con éxito que este esquema aristotélico de analizar las causas era tanto legítimo como esclarecedor, y podía aplicarse tanto en teología como en metafísica. Una aplicación teológica podría ser el bautismo. Su causa material: agua. Su causa formal: el acto de sumergir a un creyente o al hijo de un creyente en el agua.[dieciséis](#) Su causa eficiente: Cristo que ordenó el bautismo en Mateo 28:19. Su causa final: para que el Espíritu Santo implante la semilla de la fe en un niño o selle la fe de un adulto.[17](#)

Casi tan influyente como Gerhard en la promoción de la síntesis de Lutero y Aristóteles fue Balthasar Meisner (1587-1626) de Wittenberg. No escribió, como Gerhard, una teología sistemática impregnada de aristotelismo, sino que produjo un tratado específico sobre el uso correcto de la filosofía en teología, la *Philosophia Sobria* ("Filosofía sobria"), publicado en 1611. Los argumentos de Meisner, esencialmente los mismos que Gerhard, fueron un hito en la interfaz teología-filosofía en la ortodoxia luterana. Todo lo que se necesitaba era el imprimatur de *Loci Theologici* (1610-22), que marcó una época, para que el mundo luterano estuviera convencido.

Aquí, entonces, estaba el aristotelismo de los teólogos ortodoxos luteranos. No tomaron el contenido de su teología (o no gran parte de ella) de Aristóteles ni de Tomás de Aquino. Por ejemplo, los luteranos

tenían poco que decir en su apologética sobre las pruebas racionales de la existencia de Dios. Lo que hicieron fue utilizar los métodos de Aristóteles para analizar, categorizar y discutir sus puntos de vista de la metafísica y la teología. Ciertamente es injusto caracterizar a la ortodoxia luterana como poco mejor que una filosofía aristotélica seca y no bíblica con un fino barniz cristiano, como a veces se alega. Difícilmente se pueden leer las obras reales de hombres como Gerhard, Calov o Quenstedt, y concluir que uno se encuentra en un terreno no cristiano o no bíblico.

Consideremos ahora algunas figuras representativas de las filas de la ortodoxia luterana.

2. Martin Chemnitz

"Si el segundo Martín no hubiera llegado, el primer Martín apenas habría aguantado". Este epigrama del siglo XVII resume cómo se sentían los luteranos de nuestro período (y más tarde) acerca de Martin Chemnitz (1522-1586). Él, el segundo Martín, por su conocimiento enciclopédico, sus brillantes escritos y su papel clave en la Fórmula de la Concordia, hizo más que cualquier otro hombre para preservar el legado del primer Martín (Lutero) y asegurar que se transmitiera a las generaciones futuras. . Chemnitz se encuentra en la frontera entre la Fórmula de la Concordia, en la que tuvo un papel fundamental en la creación, y la era de la ortodoxia. Podríamos decir que fue el último de los luteranos originales y el primero de los ortodoxos.



Martin Chemnitz (1522-1586) Retrato de un artista desconocido

Chemnitz nació en Treuenbitzen en Brandeburgo. En su juventud estudió teología en Wittenberg con Philip

Melanchthon, a quien siempre consideró su mentor a pesar de no seguirlo en el criptocalvinismo o synergismo (ver sección anterior). Curiosamente para el estudiante moderno, compartió la fascinación de Melanchthon por la astrología, al menos durante un tiempo, pero

pronto se disipó en una pasión por la teología que lo absorbía todo.¹⁸ En Wittenberg, Chemnitz sustituía a veces a Melanchthon si el maestro no estaba disponible para una conferencia; también dio sus propias conferencias sobre teología luterana, utilizando las famosas Loci Communes de Melanchthon como su libro de texto. El empeoramiento de las controversias que estaban comenzando a desgarrar el luteranismo, que involucraban incluso los puntos de vista de Melanchthon sobre algunos temas, convencieron a Chemnitz de que la unidad luterana era una meta urgentemente necesaria por la que luchar, especialmente frente a un renacimiento católico romano cada vez más agresivo en la Contrarreforma.

A fines de 1554, Chemnitz dejó Wittenberg para convertirse en asistente del distinguido teólogo Joachim Morlin (1514-1571), superintendente de las iglesias luteranas en Brunswick-Wolfenbüttel. Morlin dejó su cargo en 1567 para convertirse en obispo de Samland en Prusia; Chemnitz asumió el cargo de superintendente de Brunswick-Wolfenbüttel, cargo que ocupó durante el resto de su vida. En esa capacidad, presidió una reunión de pastores de Brunswick dos veces al mes, donde se discutían temas de la iglesia, particularmente casos de disciplina. Dio conferencias en estas reuniones de Loci Communes de Melanchthon. También se ganó (lentamente) una reputación en las iglesias de Brunswick como un excelente predicador, aunque sus primeros esfuerzos no fueron prometedores: mejoró con el tiempo.

Chemnitz también fue fundamental en la creación de la Universidad de Helmstedt en 1575-156, la primera universidad protestante en esa región del norte de Alemania. Rápidamente se convirtió en una gran institución; su profesor de teología más famoso sería Georg Calixtus (ver más abajo). Irónicamente, la Fórmula de la Concordia, que Chemnitz había contribuido tanto a crear como vínculo de unidad luterana, no fue adoptada oficialmente en Brunswick; su duque Julio (1568-1589) se negó a respaldar la Fórmula, habiendo sido personalmente ofendido por las críticas de Chemnitz. (Chemnitz había reprendido al duque por ordenar a sus tres hijos como sacerdotes católicos romanos con el fin de poner sus manos en el obispado católico de Halberstadt. La venganza del duque contra Chemnitz fue negarse a ratificar la Fórmula en Brunswick).

Ya hemos considerado la participación de Chemnitz en la elaboración de la Fórmula de la Concordia. Su teología podría describirse como ampliamente melancólica, en espíritu, método y contenido, pero manteniendo la enseñanza de Melanchthon más cercana a la de Lutero, en particular sobre la eucaristía y la soberanía divina en la regeneración. La poderosa influencia de Chemnitz fluyó hacia los luteranos de su propia época y los siguientes a través de sus

importantes tratados, marcados por un aprendizaje masivo, una piedad sincera pero modesta, una preocupación por demostrar la naturaleza católica de la fe luterana (que tenía continuidad con la fe del padre de la iglesia primitiva), y un fuerte sentido de que la teología existía para servir a la Iglesia.

Probablemente la obra más accesible de Chemnitz para los lectores modernos es su Examen del Concilio de Trento, que apareció en cuatro partes entre 1565 y 1573. Ha sido ensalzado como una de las mejores defensas del protestantismo histórico jamás escrito. Aquí Chemnitz expuso los decretos de Trento a una crítica profunda, especialmente al comparar las enseñanzas de Trento con las creencias y prácticas de la era patristica y señalar la frecuente falta de armonía entre los dos. Su conocimiento de los padres de la iglesia primitiva era enciclopédico. Por supuesto, Chemnitz también expuso cuidadosamente la Biblia para demostrar los errores de Trento; pero debemos recordar que los pioneros luteranos y reformados originales no eran personas simplistas de la “Biblia sola”; estaban casi tan preocupados por establecer la continuidad con la iglesia primitiva. Esto fue para evitar la aniquiladora acusación católica de que la fe protestante era una novedad del siglo XVI, desconocida para los cristianos de los 1.500 años anteriores. La idea de que el cristianismo se había desvanecido efectivamente después de la muerte de los apóstoles, para renacer milagrosamente en el siglo XVI, era un punto de vista anabautista, no luterano o reformado.

Otros tratados clásicos e influyentes de Chemnitz incluyeron su Repetición de la sana doctrina de la verdadera presencia (1561), una defensa de los puntos de vista eucarísticos de Lutero; su Sobre las dos naturalezas en Cristo (1570), una defensa de la cristología luterana; su libro de texto de teología sistemática, Loci Theologici, publicado póstumamente en 1591 (estaba incompleto, basado en sus conferencias de Brunswick sobre Loci Communes de Melancthon); y su Armonía de los cuatro evangelistas, completada después de su muerte por Polycarp Leyser (1552–1610) y Johann Gerhard (ver más abajo) y publicada en 1626–7, extraordinariamente popular entre los estudiantes serios de la Biblia en el siglo XVII.

3. Johann Gerhard

Johann Gerhard (1582-1637) fue el primero de los grandes “escolásticos” luteranos (véase la introducción a esta sección), que persuadió a la mayoría de los teólogos luteranos para que aceptaran un uso selectivo de Aristóteles en la filosofía y en el método teológico. Después de Lutero y Chemnitz, fue el tercer teólogo genuinamente grande de la tradición luterana. La mitología popular probablemente esperaba que un pensador escolástico especializado en teología sistemática fuera una figura bastante seca y polvorienta; pero Gerhard absorbió desde el principio una vibrante vitalidad espiritual de su pastor en su nativo Quedlinburg, el famoso Johann Arndt, fuente última del movimiento pietista (ver sección 4). Fue la influencia de Arndt lo que inspiró al joven Gerhard a estudiar teología en Wittenberg y Jena. Se sumergió en la Biblia y en los primeros padres de la iglesia.

Gerhard luego se convirtió en profesor en la Universidad de Marburg en 1604 mientras continuaba sus propios estudios allí. Su presencia en Marburgo coincidió con el reinado de un nuevo príncipe de Hesse (donde se encontraba Marburgo), Mauricio el Sabio (1592-1627), quien en 1605 se convirtió a la fe reformada y procedió a “calvinizar” sus tierras. Gerhard, un luterano de principios, se fue en lugar de abrazar el calvinismo. Su piedad y conocimiento (a pesar de su juventud, solo tenía 24 años) atrajeron la atención del duque Juan Casimiro de Sajonia-Coburgo (1596-1633), quien lo nombró superintendente de Heldburg en 1606. Esto le dio a Gerhard autoridad sobre una gran parte de Iglesias luteranas en tierras de John Casimir; usó su autoridad para reformarlos de acuerdo con sus ideales pastorales y doctrinales.

En 1616, John Casimir le permitió a Gerhard ocupar un puesto académico en la Universidad de Jena, donde enseñó durante el resto de su vida, no solo teología sistemática, sino clases exegéticas sobre muchos libros del Nuevo Testamento. La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) estaba ahora en toda Alemania (ver sección 3), y en una ocasión Gerhard salvó la ciudad de Jena de la destrucción al suplicarle al gran general católico Tilly, comandante del ejército del Sacro Imperio Romano Germánico. Gerhard visitó a Tilly cuando sus tropas se preparaban para saquear Jena; cuando Tilly le puso los dedos en los oídos para resistir las súplicas de Gerhard, el teólogo luterano simplemente se acercó y gritó: “No quiero que me escuches ahora; ¡Quiero que escuches a Dios!” Tilly se conmovió y, en consecuencia, Jena no fue destruida, simplemente saqueada de una manera relativamente menor.

La obra maestra de Gerhard fue su *Loci Theologici*, publicado en nueve volúmenes entre 1610 y 1622. Durante el resto del siglo XVII, esta sería probablemente la más influyente de todas las teologías

sistemáticas luteranas (todavía influyente entre los luteranos conservadores de hoy). Por primera vez en la teología luterana, encontramos en Gerhard un uso pleno de la metodología aristotélica para analizar y organizar el tema. Se ha dicho que en comparación con Chemnitz, el enfoque de Gerhard tiene una mayor claridad lógica, pero es menos vívido y legible.

Sin embargo, Gerhard produjo tratados eminentemente legibles, en particular sus Sagradas Meditaciones (1606). Esta fue una obra de piedad que ganó renombre internacional, traducida extensamente a la mayoría de los principales idiomas del mundo (hubo una edición en inglés ya en 1627). El ejercicio diario de la piedad fue otro tratado espiritual popular (1612). Otros escritos importantes incluyen sus Disputas teológicas (1631-163) contra el cardenal Belarmino, el más brillante de los teólogos de la Contrarreforma,[19](#) y su Confesión católica (1634-167): juntas estas dos obras fueron declaraciones importantes de la ortodoxia luterana contra el catolicismo romano.

4. Jesper Rasmus Brochmand

Jesper Brochmand(1585-1652) es uno de los pocos luteranos no alemanes generalmente considerados como un destacado teólogo de nuestro período. Nacido en Koge en Zelanda, la isla más grande de Dinamarca, estudió en varias universidades danesas y luteranas. A partir de entonces pasó la mayor parte de su vida en Copenhague, enseñando teología en su universidad desde 1610 hasta 1639. Ese año fue nombrado obispo de Zelanda; en esta capacidad, llevó a cabo una serie de reformas del culto, como deshacerse de los coros latinos.

Gran parte de la vida de Brochmand estuvo envuelta en controversias con el catolicismo romano. Su *Controversiae Sacrae* (1626-168) fue una respuesta en tres volúmenes al cardenal Belarmino; su *Concerniente al Pontificado Romano* (1628) fue un examen masivo y erudito de la historia y los fundamentos teológicos del papado; y pronunció una serie de conferencias contra los jesuitas, publicadas póstumamente en 1653. Su recompensa de los jesuitas fue la descripción alarmante de "el más audaz despreciador de los gobernantes católicos, una araña venenosa y un Absalón degenerado". Además de golpear a Roma, Brochmand fue igualmente severo contra los calvinistas, a quienes consideraba tan engañados y peligrosos como los papistas. Brochmand también tuvo una trágica controversia con su viejo amigo y tutor Holger Rosenkrantz (1574-1642), un importante noble danés y miembro del consejo del rey. quien en 1627 abandonó la política para dedicarse a la escritura religiosa. Discípulo de Erasmo y Johann Arndt, Rosenkrantz enseñó que la justificación era inicialmente solo por la fe, pero posteriormente por las obras empoderadas por la gracia que fluían de la fe. Brochmand también fue influenciado por Arndt, pero condenó amargamente la enseñanza de Rosenkrantz como una traición a la Reforma.

En el campo de la teología sistemática, la obra maestra de Brochmand fue su *Sistema de teología universal* (1633). Sacó una edición abreviada en 1649 que se convirtió en el libro de texto de teología estándar en la formación del clero luterano danés durante los siguientes cien años. La teología de Brochmand fue una mezcla de la Biblia, la Fórmula de la Concordia y la metodología de Aristóteles. Un cuarto ingrediente fue una preocupación por la aplicación práctica; el Sistema dedicó un tiempo considerable a resolver dilemas éticos y a mostrar cómo la doctrina marcó la diferencia en la práctica.

Brochmand escribió varios tratados de tipo devocional, en particular su comentario sobre James (1640) y una colección de sermones, *Huspostil* (1635), que conservó una gran popularidad entre los daneses de mentalidad espiritual durante los dos siglos siguientes.

5. Georg Calixtus

Georg Calixtus (1586-1656) fue una figura inusual entre los teólogos luteranos de nuestro período, y difícilmente merece el nombre de ortodoxo; de hecho, fue la voz más articulada entre los luteranos de una visión diferente. Aún así, debido al luteranismo de Calixtus (pensaba que la Iglesia luterana era la más pura y mejor), y su íntima participación en el mundo de la ortodoxia luterana (aunque como crítico), este es el mejor lugar para considerar su vida. Tiene un interés cautivador, a menudo aclamado como uno de los pioneros del ecumenismo.

Nacido en Medelby en Schleswig, un ducado luterano fronterizo con Dinamarca, Calixtus estudió en la Universidad de Helmstedt (fundada por Martin Chemnitz). Allí encontró en los escritos de Philip Melanchthon la inspiración para su teología: su padre había sido alumno y admirador de Melanchthon. De 1609 a 1613 viajó por Alemania, los Países Bajos españoles, Francia e Inglaterra, donde aprendió todo lo que pudo sobre el catolicismo romano y la fe reformada, ambos generalmente despreciados por los luteranos como perversiones del cristianismo. Sin embargo, en el espíritu de Melanchthon, Calixto vio a los católicos y calvinistas como "hermanos separados" en lugar de meros herejes.

En Londres, Calixtus tuvo un encuentro que le cambió la vida a Isaac Casaubon (1559-1614), un calvinista ginebrino que había descubierto un hogar espiritual en el anglicanismo. Casaubon fue uno de los teólogos e historiadores de la iglesia más eruditos del siglo XVII, un crítico formidable del catolicismo del Concilio de Trento. Imaginó una unidad cristiana basada en las pocas doctrinas esenciales para la salvación, ya sea enseñadas claramente en las Escrituras o confesadas por los padres de la iglesia primitiva como interpretaciones necesarias de las Escrituras. La influencia de Casaubon en Calixto coincidió con la de Melanchthon. Más tarde, también se sentiría particularmente afectuoso (entre los reformados) con las enseñanzas de Johannes Cocceius (1603–69) y su teología del pacto.[20](#)

A su regreso a Helmstedt, se convirtió en profesor de teología en la universidad desde 1614 hasta su muerte en 1656. Aquí desarrolló su perspectiva ecuménica en muchos tratados, como su *Concerning the True Christian Religion and Church* (1633) y *Judgement Concerning the Theological Controversies* Agitado entre luteranos y reformados (1650). Su argumento básico era que Europa occidental podría resolver su conflicto religioso entre católicos, luteranos y reformados (horriblemente visibles en la Guerra de los Treinta Años) al aceptar trabajar dentro del "consenso de los primeros cinco siglos". Esto, por

supuesto, abarcó el período formativo de la teología del credo de la Iglesia: el Credo de los Apóstoles, el Credo de Nicea, el Credo (o Fórmula) de Calcedonia, que profesaban las tres “ramas” en guerra del cristianismo occidental.

Calixtus también defendió enérgicamente los coloquios (discusiones y debates cara a cara) entre católicos, luteranos y reformados. Estaba convencido de que cada una de las diferentes tradiciones simplemente no entendía lo que decían las otras y caricaturizaba sus enseñanzas; sólo el libre intercambio de ideas en un entorno sin confrontaciones podría brindar una comprensión real de lo que realmente significaba para un católico ser católico, para un luterano ser luterano y para un calvinista ser reformado. La mano amistosa de Calixto también se extendió a la ortodoxia oriental; se puso en contacto con el patriarca Cyril Lucaris de Constantinopla, él mismo un simpatizante protestante.²¹

La posición de Calixto fue condenada por la mayoría de los teólogos luteranos como "sincretismo" (una mezcla relativista de creencias contradictorias), y pasó gran parte de su vida defendiéndose de las acusaciones de herejía. El próximo teólogo que consideraremos, Abraham Calov, fue un oponente celoso. Calixto probablemente no ayudó en las cosas al desarrollar un disgusto por la teologización (recordamos el suspiro de Melanchthon agonizante para ser liberado de la furia de los teólogos) y enfatizar la vida cristiana como la mejor base para la reunión de la cristiandad destrozada. Sorprendentemente, sin embargo, Calixto logró no ser destituido de su puesto en Helmstedt; tenía suficientes partidarios para mantenerlo en su lugar. Una cosa que lo ayudó fue el hecho de que la Fórmula de la Concordia, el estándar de la ortodoxia luterana, no operaba en Brunswick, donde se encontraba Helmstedt.

Calixtus participó en el Coloquio de Thorn en Prusia en 1645, donde luteranos, católicos y calvinistas discutieron sus diferencias mientras la Guerra de los Treinta Años se acercaba a su sangriento y agotador final. El coloquio no logró nada, en parte debido a las luchas internas entre los protestantes: luteranos y reformados se pelearon entre sí, mientras que los luteranos también lograron pelear entre ellos (ortodoxos contra sincretistas).

La controversia sincretista continuó después de la muerte de Calixto; su hijo Friedrich Ulrich Calixtus (1622-1701) defendió enérgicamente las ideas de su padre. Otros también. Aunque la ortodoxia luterana era el patrón de pensamiento reinante en el siglo XVII, la alternativa sincretista era seria y significaba que la ortodoxia nunca se salía con la suya sin ser cuestionada entre los luteranos.

6. Abraham Calov

Abraham Calov(1612-1686) fue el oponente más formidable de Calixto y uno de los defensores más militantes y eruditos de la ortodoxia luterana en la segunda parte del siglo XVII. Nació en 1612 en Mohrunen en Prusia Oriental (ahora en Polonia, pero parte de Brandeburgo-Prusia en la época de Calov). Estudió en la Universidad de Königsberg (la actual Kaliningrado en Rusia, pero de nuevo formaba parte de Brandeburgo-Prusia en la época de Calov), y se unió a su personal docente como filósofo en 1632. Parece que Calov estaba destinado a sumergirse en una controversia teológica durante todo el año de su vida; pronto lo encontramos atacando la visión reformada de la sagrada comunión y defendiendo la visión luterana, en respuesta al predicador de la corte de Brandeburgo, Johann Bergius (1587-1658). La casa gobernante de Brandenburg-Prusia, los Hohenzollern, había abrazado la fe reformada bajo el príncipe Juan Segismundo (1608-19),²² Sin embargo, gran parte de la nobleza de Brandeburgo siguió siendo incondicionalmente luterana; impresionados por la reivindicación de Calov de sus creencias eucarísticas, algunos de ellos financiaron al joven teólogo para que continuara sus estudios en la Universidad de Rostock.

Después de tres años en Rostock, donde publicó varias obras notables de filosofía, Calov regresó para enseñar teología en Königsberg, donde rápidamente se convirtió en un conferenciante muy popular. En 1641 también fue nombrado superintendente de las iglesias y escuelas de Königsberg. En 1643, sin embargo, se mudó a Danzig (actual Gdańsk) para enseñar en su academia y predicar en la Iglesia de la Santísima Trinidad. Danzig era una ciudad inusual; teóricamente parte de Polonia, disfrutaba de una gran autonomía y su población era multiétnica, en su mayoría polacos, alemanes, holandeses y una comunidad judía. No es sorprendente que la ciudad no tuviera una confesión de fe oficial. Calov se encontró entre los luteranos que estaban divididos entre la ortodoxia y el sincretismo, luchando con calvinistas, católicos romanos y judíos. Quizás esto ayude a explicar por qué Calov se volvió tan controvertido; tuvo que defender la ortodoxia luterana contra tantas alternativas. Aún así, Calov reservó sus principales energías para combatir el sincretismo, ya que esto estaba muy cerca de casa, una amenaza desde dentro del seno del luteranismo. La controversia sincretista ocupó a Calov por el resto de su vida.

En 1650, Calov se mudó nuevamente, esta vez a la Universidad de Wittenberg; en 1652, también fue nombrado superintendente de las iglesias de Sajonia. Sus conferencias fueron tan populares, pero tan

anti-reformadas, que la corte calvinista de Brandeburgo-Prusia prohibió a sus ciudadanos estudiar en Wittenberg. Calov vivió el resto de su vida en Wittenberg, enseñando el luteranismo de la Fórmula de la Concordia y defendiéndolo de sus diversos enemigos (por ejemplo, calvinistas, católicos, socinianos). Pero incluso ahora Calov dirigió la mayor parte de su poder de fuego contra el sincretismo. Él y los Wittenberger lideraron la respuesta luterana de línea dura al sincretismo, deseando que los luteranos adoptaran una nueva confesión de fe anti-sincretista, pero fueron derrotados por los oponentes más moderados del sincretismo, liderados por Johannes Musäus (1613-1681) y el teólogos de Jena,

Aunque Calov llegó a la mitad del desarrollo de la ortodoxia luterana, tuvo un gran impacto en su curso futuro, especialmente a través de su comprensión del *ordo salutis* (el orden de la salvación, la secuencia de eventos o experiencias salvadoras en la vida humana). Los teólogos luteranos anteriores habían tratado el tema, pero Calov expuso su punto de vista con tal lucidez y conocimiento que dominó el pensamiento luterano a partir de entonces. El *ordo salutis* de Calov fue llamado, iluminación, regeneración, conversión, justificación, arrepentimiento, unión mística con Cristo, santificación y glorificación. La teología escolástica de Calov se expone más plenamente en su *Systema Locorum Theologicorum*, publicado en 12 partes entre 1655 y 1677. Esta teología sistemática de varios volúmenes ha sido llamada el cenit más brillante del luteranismo aristotélico (o su medianoche más oscura,

Calov tiene una reputación poco envidiable como el gladiador más ferozmente intolerante de la ortodoxia luterana, que pasó todo su tiempo derramando los frascos de ira sobre cualquiera que no estuviera de acuerdo con él. Sus críticos lo llamaron el Gran Inquisidor luterano. Ciertamente escribió voluminosamente contra todo y contra todos los que consideraba que se desviaban del más estricto luteranismo, y algunas de sus polémicas ahora parecen evidentemente absurdas (especialmente quizás su ferviente defensa de la inspiración verbal de los puntos vocales en el Antiguo Testamento hebreo).²³

Sin embargo, sería injusto pintar una imagen tan unilateral de Calov. No era un teólogo académico helado, obsesionado con la doctrina correcta y sin alma humana. A Calov le preocupaba tanto la piedad como la polémica; en sus escritos, esta preocupación encontró su máxima expresión en una edición de la Biblia (1682) a la que Calov adjuntó un comentario continuo extraído de las obras de Lutero. Esto resultó ser una Biblia devocional popular; causó una profunda impresión en Johann Sebastian Bach (ver más abajo), el mayor genio musical del luteranismo. Al menos igualmente importante fue la Biblia *Illustrata* de Calov, publicada en cuatro volúmenes entre 1672 y 1676.

Este fue un comentario bíblico completo en el que Calov mostró sus considerables talentos como exégeta. El comentario mantendría su influencia sobre los afectos luteranos durante los próximos doscientos años.

Por último, debemos señalar que Calov, a pesar de todo su vigor polémico, fue uno de los primeros partidarios de Philip Jacob Spener y del movimiento de renovación espiritual que llegó a conocerse como pietismo.²⁴ Calov apoyó calurosamente la Pia Desideria (1675) de Spener, el manifiesto del pietismo: un acto inimaginable, si Calov hubiera sido realmente una cabeza sombría y un corazón sin gracia.

7. Johann Conrad Dannhauer

Johann Conrad Dannhauer(1603–66) nació en Köndringen en Baden, hijo de un pastor luterano. Estudió teología en Estrasburgo, Marburgo, Altdorf y con Johann Gerhard en Jena. En 1628 fue invitado a encargarse de los estudios teológicos en Estrasburgo, donde impartió conferencias sobre teología y ética sistemáticas. En 1633 se convirtió en pastor de la catedral de Estrasburgo y más tarde en presidente de la asamblea de la iglesia con responsabilidades más amplias para las congregaciones luteranas de Estrasburgo. En esta última capacidad, Dannhauer estableció un nuevo esquema de visitas pastorales para las iglesias bajo su cuidado, desarrolló la eficacia de catequizar a los jóvenes y se esforzó por mejorar los estándares de piedad y aprendizaje entre los pastores luteranos. Dannhauer fue también el predicador más célebre de la ortodoxia luterana; sus 10 volúmenes de sermones fueron muy influyentes.

Dannhauer, como la mayoría de los ortodoxos luteranos, puso su mano en polémica contra los adversarios de su fe: católicos romanos, reformados y (sobre todo) los sincretistas luteranos. Sin embargo, a diferencia de Calov, Dannhauer produjo obras de apologética ortodoxa que se distinguían por su imparcialidad y espíritu irónico, notablemente carentes de vitriolo. Su contribución suprema en este sentido fue su *Misterio del sincretismo detectado* (1648). La fe reformada recibió el mismo tratamiento en su *Locura del espíritu calvinista* (1654), donde Dannhauer expuso las diferencias entre la teología luterana y reformada con calma y claridad, exponiendo sus desacuerdos con el calvinismo y sus razones para estar en desacuerdo, sin vilipendiar a sus oponentes.

La obra maestra de Dannhauer, sin embargo, fue su *Camino de la sabiduría cristiana o la teología positiva* (1649), una obra de sorprendente originalidad. Sintetizó una rica meditación sobre imágenes bíblicas con enseñanzas doctrinales sobre la salvación. Dannhauer examinó 12 imágenes que se encuentran en las Escrituras, por ejemplo, luz, peregrino, camino, candelabro, meta, hogar, piedra de tropiezo, y usó cada imagen para comunicar algún aspecto del ascenso del pecador al cielo. Un comentarista lo ha descrito como parecido a una teología sistemática expuesta en la forma de *Pilgrim's Progress*.

Hubo muchas otras obras literarias de Dannhauer (fue increíblemente prolífico), pero el aspecto final de su vida que debemos considerar es su profundo impacto en Philip Jacob Spener, el “padre del pietismo” (ver sección 4). Spener nació en la región de Alsacia, donde estaba situada Estrasburgo, y en 1663-166 se estableció en la propia Estrasburgo. Por lo tanto, entró en la esfera de las actividades de Dannhauer como presidente de la asamblea de la iglesia de

Estrasburgo. Fue Dannhauer quien ordenó a Spener, y Spener pudo haber ayudado a preparar la segunda edición del Camino de la Sabiduría Cristiana. Ciertamente, Spener más tarde rindió homenaje a Dannhauer como su maestro en un poema dedicado a su memoria. Aquí, entonces, está una de las muchas conexiones sorprendentes entre la ortodoxia luterana y el pietismo.

8. Johannes Andreas Quenstedt

Johannes Quenstedt(1617-1688) era sobrino de Johann Gerhard. Nacido en Quedlinburg, siempre tuvo la esperanza de estudiar teología con su tío en Jena, pero Gerhard murió antes de que esto sucediera. En cambio, Quenstedt estudió en Helmstedt y Wittenberg. Nombrado profesor en Wittenberg en 1644 mientras aún completaba sus estudios, pasó el resto de su vida enseñando allí: se convirtió en profesor de lógica y metafísica en 1649, obtuvo su doctorado en teología en 1650, fue nombrado profesor de teología en 1660, y luego mayor profesor de teología en 1687. Quenstedt tenía su base en Wittenberg al mismo tiempo que el temible Calov. Los dos gigantes de la ortodoxia luterana, sin embargo, no tenían nada en común a nivel de personalidad; Quenstedt era un individuo tranquilo, manso y físicamente débil, en contraste con el bravucón Calov. Sin embargo, adquirieron un vínculo familiar,

La plácida y tranquila vida de Quenstedt como conferenciante nos deja simplemente con su legado literario para considerar. Esto fue inmenso, aunque en realidad consistió en una sola obra, su Teología o Sistema Teológico Didáctico-Polémico, publicada apenas tres años antes de su muerte en 1685. Junto con Loci Theologici de su tío Gerhard, la obra de Quenstedt se ubica como el logro supremo de los luteranos. Ortodoxia impresa. De hecho, el libro de texto de Quenstedt era tan brillante, una maravilla de claridad y amplitud tan grande, que algunos han dicho que destruyó la actividad de la teología sistemática entre los luteranos, ¡ya que nadie podría escribir nada que compita con la obra de Quenstedt!

La fuerza de la teología sistemática de Quenstedt no residía en ningún desarrollo original de la doctrina, sino en la forma magistral en que expuso la ortodoxia luterana. Junto a su lucidez cristalina y alcance exhaustivo, respiraba un tono abrumadoramente tranquilo; ningún oponente del luteranismo jamás podría afirmar que Quenstedt lo había tratado con desinterés. La exégesis bíblica de apoyo ocupaba por completo un tercio del volumen y era de un orden elevado: se trataba de una teología sistemática que unía la filosofía y los estudios bíblicos.

El trabajo de Quenstedt se imprimió cinco veces en un período de 30 años. El clero luterano lo consideró como el libro de texto teológico preferido.

9. Interludio musical: culto luterano

Antes de terminar esta sección sobre la ortodoxia luterana, debemos tomar nota del florecimiento musical del culto luterano en el mismo período. Abundaba en escritores de himnos y compositores que dejaron una huella imperecedera en la piedad luterana. Entre los grandes escritores de himnos luteranos se encontraban Philipp Nicolai (1556–1608), Johann Heermann (1585–1647) y Paul Gerhardt (1607–1676). Gerhardt en particular se ha convertido en un favorito universal, mucho más allá de las fronteras del luteranismo. A menudo considerado como el autor de himnos más talentoso de Alemania, las versiones en inglés de Gerhardt (muchas de John Wesley) incluyen Oh sagrada cabeza ahora herida, Jesús, tu amor ilimitado por mí, Encomienda todas tus penas, Extendidas sobre un árbol maldito, Espíritu Santo, disipa nuestra tristeza, y todo mi corazón esta noche se regocija. Gerhardt, cuya teología fue moldeada por la adhesión concienzuda a la Fórmula de la Concordia,

Es fascinante pensar que Gerhardt era un predicador en la capital de Brandeburgo-Prusia, Berlín, en la Iglesia de San Nicolás, cuando la controversia entre los luteranos y los reformados estaba en su apogeo. La casa gobernante de Hohenzollern se había convertido a la fe reformada bajo el príncipe Juan Segismundo (1608–19), pero la población de Brandeburgo-Prusia seguía siendo en gran parte luterana. El príncipe en la época de Gerhardt era Federico Guillermo I (1640–1688), que se estaba impacientando con las polémicas luteranas contra el calvinismo y, finalmente, prohibió a todos los predicadores atacar las creencias de los demás en el púlpito. Dado que esto les pareció a muchos luteranos incompatible con su lealtad a la Fórmula de la Concordia, resultó en la privación de un buen número de clérigos luteranos de sus ministerios. Sin embargo, a pesar de la intensidad de la disputa entre luteranos y reformados, está registrado que muchos calvinistas asistieron a la iglesia de Gerhardt, tan impresionados y edificadas estaban por su predicación. Sus admiradores incluyeron a Louisa Henrietta (1627–1667), la esposa calvinista holandesa del príncipe Federico William; Louisa era una consumada escritora de himnos y atesoraba los himnos de Gerhardt. Pero no salvó a Gerhardt. Su lealtad a la Fórmula de la Concordia fue inquebrantable y perdió su puesto en la Iglesia de San Nicolás en 1666. Sin embargo, volvió al púlpito en Lubben en Sajonia-Merseburg en 1668, después de dos años de pobreza.

Entre los célebres compositores musicales luteranos de nuestro período se encontraban Michael Praetorius (c.1571–1621), Heinrich Schütz (1585–1672) y Dieterich Buxtehude (c.1637–1707). No se trataba simplemente de músicos que tenían un significado religioso

para su época; se considera que todos tienen una importancia permanente en la historia de la música europea. Difícilmente podemos omitir al más grande de todos, Johann Sebastian Bach (1685-1750), aunque la última parte de su vida lo lleva fuera de nuestro marco temporal. Bach no solo es el genio musical supremo del luteranismo, sino, por supuesto, uno de los creadores de música más cautivadores e influyentes de todos los tiempos. Era un creyente luterano profundamente comprometido — bajo Abraham Calov vimos el estudio personal de Bach y la apreciación de la Biblia devocional de Calov — y la fe luterana de Bach inspiró gran parte de su música. Solo tenemos que pensar en su Magnificat, Oratorio de Navidad, Pasión según San Mateo, Pasión según San Juan, Misa en si menor y las muchas cantatas que escribió para el culto luterano. Bach siempre comenzaba sus composiciones con INJ (“En el nombre de Jesús”) y siempre terminaba con SDG (“Soli deo gloria”, solo para la gloria de Dios). Una vez más, sin embargo, nos enfrentamos a la interfaz luterana-reformada. Bach pasó algún tiempo (1717–23) como director musical en la corte de Anhalt-Köthen, que fue reformada; de ahí que no requiriera música de iglesia elaborada para su adoración. Aquí Bach se concentró en la música "secular" y produjo sus seis conciertos de Brandeburgo, generalmente considerados entre las composiciones más brillantes de todo el período barroco (c.1600-1750) de la música europea. y las muchas cantatas que escribió para el culto luterano. Bach siempre comenzaba sus composiciones con INJ (“En el nombre de Jesús”) y siempre terminaba con SDG (“Soli deo gloria”, solo para la gloria de Dios). Una vez más, sin embargo, nos enfrentamos a la interfaz luterana-reformada. Bach pasó algún tiempo (1717–23) como director musical en la corte de Anhalt-Köthen, que fue reformada; de ahí que no requiriera música de iglesia elaborada para su adoración. Aquí Bach se concentró en la música "secular" y produjo sus seis conciertos de Brandeburgo, generalmente considerados entre las composiciones más brillantes de todo el período barroco (c.1600-1750) de la música europea. la interfaz luterana-reformada nos enfrenta. Bach pasó algún tiempo (1717–23) como director musical en la corte de Anhalt-Köthen, que fue reformada; de ahí que no requiriera música de iglesia elaborada para su adoración.

Aquí Bach se concentró en la música "secular" y produjo sus seis conciertos de Brandeburgo, generalmente considerados entre las composiciones más brillantes de todo el período barroco (c.1600-1750) de la música europea. la interfaz luterana-reformada nos enfrenta. Bach pasó algún tiempo (1717-23) como director musical en la corte de Anhalt-Köthen, que fue reformada; de ahí que no requiriera música de iglesia elaborada para su adoración. Aquí Bach se concentró en la música "secular" y produjo sus seis conciertos de Brandeburgo, generalmente considerados entre las composiciones más brillantes de todo el período barroco (c.1600-1750) de la música europea.

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) es uno de los conflictos más devastadores que jamás haya asolado el suelo de Europa. Desafortunadamente para Alemania, el Sacro Imperio Romano Germánico proporcionó el escenario de la guerra. Prácticamente todas las principales potencias europeas se involucraron en el enfrentamiento en un momento u otro, de modo que Alemania se convirtió en un campo de batalla internacional donde los ejércitos merodeadores se infligieron destrucción entre sí, a la población civil y a la tierra. Algunos la han llamado la "Guerra Civil Europea".

La guerra fue de origen religioso. Podríamos considerarlo de muchas maneras como la segunda parte de la guerra civil religiosa entre protestantes y católicos romanos que se había desatado en Alemania desde 1547 hasta 1552. Esa guerra había culminado en la Paz de Augsburgo, ratificada por la dieta imperial alemana en 1555. La paz en general logró su objetivo; realmente trajo paz a la mayor parte de Alemania, la mayor parte del tiempo, durante los siguientes 60 años. Su defecto fatal fue que dio reconocimiento legal a solo dos formas de cristianismo: el catolicismo romano y el luteranismo. La fe reformada, que en ese momento casi no tenía presencia en Alemania, no fue cubierta por la Paz. El calvinismo, sin embargo, disfrutó de un gran crecimiento en Alemania después de la firma de la Paz. El Palatinado, Nassau, Bremen, Wesel, Julich, Cleves, Berg, Anhalt, Hesse,

El tipo de tensiones que creó el calvinismo en Alemania se puede medir a partir de la "Guerra de Colonia" de 1583-1588. Colonia estaba gobernada por un príncipe obispo; y en 1583, el príncipe-obispo reinante, Gebhard Truchsess von Waldburg (nacido en 1547; reinó de 1577-88; murió en 1601), desertó del catolicismo a la fe reformada. Esto fue un desastre para la familia católica Habsburgo que había controlado el Sacro Imperio Romano Germánico desde 1438, porque el príncipe-obispo de Colonia fue uno de los siete "electores" entre los príncipes alemanes que eligieron a cada nuevo emperador. Con la deserción de Colonia al calvinismo, los protestantes ahora tenían una mayoría de cuatro a tres entre los electores. Un emperador protestante no era una perspectiva que los Habsburgo estuvieran dispuestos a tolerar. Invocando la Paz de Augsburgo, declararon ilegal la posición de von Waldburg, ya que la Paz no reconoció el calvinismo; Las tropas españolas (España también estaba gobernada por los Habsburgo) invadieron Colonia, financiadas por el Papa Gregorio XIII, y derrotaron al aspirante a elector reformado, reemplazándolo por un católico

bávaro. Von Waldburg murió en el exilio en la República Calvinista Holandesa en 1601.

Sin embargo, no fue solo el calvinismo lo que provocó fricciones en Alemania. Luteranos y católicos, aunque legalmente protegidos por la Paz de Augsburgo, no necesariamente vivían en paz entre ellos. La violencia estalló entre ellos en la ciudad imperial libre de Donauworth en Suabia. Los luteranos aquí eran mayoría, y su intento en 1606 de evitar que los católicos celebraran una procesión religiosa provocó un motín. Para ayudar a sus correligionarios, el duque católico de Baviera, Maximiliano I (1597-1651), envió a sus tropas. Ocuparon la ciudad e impusieron por la fuerza el catolicismo como religión oficial. Esto envalentonó a los gobernantes católicos, y al año siguiente, en la dieta imperial alemana, exigieron que todas las tierras y propiedades tomadas por los protestantes desde 1552 fueran devueltas a la propiedad católica. Los delegados protestantes, en minoría, salió de la dieta indignado, y no volvería hasta que la Guerra de los Treinta Años terminara. Claramente, el sistema de gobierno imperial de Alemania se estaba desintegrando bajo el impacto de las luchas religiosas.

Estos eventos alarmaron profundamente a los calvinistas de Alemania: si los gobernantes católicos pudieran actuar así con los luteranos, cuya fe era legal, ¿qué no podrían hacer con los calvinistas, cuya fe no lo era? En respuesta, los calvinistas y los luteranos dejaron de lado sus diferencias y se unieron como la Unión Protestante en 1608, dirigida por el príncipe calvinista del Palatinado, Federico IV (1592-1610). Los católicos reaccionaron formando la Liga Católica en 1609, dirigida por Maximiliano de Baviera. Dos bloques de poder religiosos hostiles se enfrentaban ahora dentro de Alemania. Comenzaron a buscar aliados; la Unión Protestante forjó lazos con la República Holandesa, Dinamarca e Inglaterra, mientras que la Liga Católica reclutó al Archiduque Leopoldo de Alta Austria.

La chispa que finalmente encendió la guerra civil religiosa de Alemania llegó en 1618 en Bohemia. Irónicamente, Bohemia no era parte de Alemania, sino una nación eslava con su propia monarquía; Sin embargo, había estado íntimamente relacionado con el Sacro Imperio Romano Germánico desde el siglo XI, y en 1198 el emperador Federico Barbarroja lo convirtió en un reino independiente dentro del Imperio. Religiosamente, la población bohemia estaba formada principalmente por husitas; inspirados originalmente por el reformador del siglo XV John Huss, ahora se habían colocado con entusiasmo en el campo protestante.²⁶ También había luteranos y calvinistas en Bohemia, y de hecho en 1575 ellos y los husitas habían firmado una confesión de fe protestante conjunta, la Confesión de Bohemia, como una forma de actuar juntos políticamente para asegurar la libertad de culto. Su rey no

era otro que el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, el católico Habsburgo Rudolf II (1576-1612); los Habsburgo habían añadido Bohemia a su imperio dinástico europeo en 1526, y desde 1555 los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico también habían llevado la corona de Bohemia. A pesar de la animosidad de Rudolf hacia la Reforma, la nobleza protestante bohemia lo obligó en 1609 a reconocer su libertad en un documento conocido como la “Carta de Majestad”.

El siguiente emperador, Matías (1612–19), que no tenía hijos, hizo que su primo, el archiduque Fernando de Estiria o Baja Austria (nacido en 1578; Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico como Fernando II 1619–37), fuera presentado a la nobleza bohemia en 1617 como su príncipe heredero y futuro rey. Un escalofrío de terror recorrió el país. Fernando fue un católico de la Contrarreforma agresivo; Habiendo recibido una brillante formación jesuita, había reprimido brutalmente el protestantismo en su tierra de Estiria. La Carta de Majestad de 1609 ya estaba demostrando ser ineficaz para evitar que los agentes del emperador Matías en Bohemia acosaran a sus protestantes. El miedo a lo que pudiera hacer un católico tan intolerante como Fernando como su nuevo rey llevó a la nobleza bohemia a una rebelión total. Una banda de nobles sobornó para entrar en el castillo de Praga, donde se reunían cuatro de los representantes de Fernando. y los nobles arrojaron a dos de los desafortunados (conocidos católicos inflexibles) por la ventana del tercer piso; aterrizaron ilesos en un montón de estiércol de caballo. Era el 18 de mayo de 1618 y se conocía como la Defenestración de Praga. (La defenestración es el acto de arrojar a alguien por una ventana: una palabra extraña, pero arrojar a políticos impopulares por las ventanas era una tradición bohemia, ¡casi un deporte!) De este suceso melodramático podemos fechar el estallido de la Guerra de los Treinta Años.

En noviembre de 1618, los rebeldes bohemios habían sofocado la resistencia interna a su revolución y estaban en pleno control militar del país. Este éxito inicial de la revuelta bohemia condujo a serios levantamientos protestantes contra los gobernantes católicos en toda la región: Moravia, Silesia, Alta Austria, Transilvania, incluso la Estiria del archiduque Fernando. En agosto de 1619, los bohemios eligieron un nuevo rey: el príncipe calvinista Federico V del Palatinado (1610–23), líder de la Unión Protestante. La Unión no lo apoyaría en lo que percibieron como una apuesta peligrosa, pero recibió un fuerte respaldo y financiación de la República Holandesa. Dos días después, el Archiduque Fernando fue elegido nuevo Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (Matías había muerto en marzo). Fernando estaba, sin embargo, se mantuvo ocupado como emperador durante el año

siguiente reconquistando Estiria y Alta Austria con la ayuda de la Liga Católica. Habiendo aplastado a los rebeldes protestantes allí, finalmente pudo en 1620 volver su atención a Bohemia. El emperador pidió ayuda a la rama española de la familia de los Habsburgo; su joven sobrino, el rey Felipe IV de España (1621-1665), que ascendió al trono español en marzo de 1621, envió un ejército desde los Países Bajos españoles para ayudar a vencer a los heréticos y amotinados bohemios y su monarca calvinista.

Los ejércitos imperial y español unieron fuerzas, comandados por el temible general católico imperial, el conde Johann Tserclaes de Tilly (1559-1632), y aniquilaron al ejército protestante bohemio en la batalla de la Montaña Blanca el 8 de noviembre de 1621. Federico V, el Ex rey calvinista, tuvo que huir al exilio en la República Holandesa; incluso su patria alemana original, el Palatinado, fue ahora invadida por tropas católicas españolas. Fernando le dio el Palatinado a Maximiliano de Baviera. La Unión Protestante protestó por esta toma católica de una tierra protestante, pero un Fernando triunfante, seguro en medio de su ejército amenazante, simplemente ordenó que la Unión se disolviera. Temiendo que la desobediencia los sumergiera en una guerra ruinosa, la Unión se disolvió dócilmente. Sin embargo, dos príncipes protestantes: Christian el Joven (1616-26), duque luterano de Brunswick, junto con George Frederick, el margrave de Baden-Durlach, se negaron a abandonar la lucha. Mientras tanto, Bohemia fue católicaizada por la fuerza y su herencia husita de 200 años fue destruida de manera efectiva. Comenzó una larga y oscura noche del alma para los destrozados discípulos de John Huss. Lo que quedaba del ejército de la Unión Protestante ahora estaba al mando de Christian el Joven de Brunswick; Un devoto intenso de todo lo militar, había ganado experiencia en el campo de batalla luchando contra los católicos españoles en los Países Bajos después de que España reanudara su larga guerra con la República Holandesa en 1621. Sin embargo, el ejército de Christian fue derrotado decisivamente por el Conde Tilly en la batalla de Stadtlohn. en agosto de 1623. su patrimonio husita de 200 años efectivamente destruido. Comenzó una larga y oscura noche del alma para los destrozados discípulos de John Huss. Lo que quedaba del ejército de la Unión Protestante ahora estaba al mando de Christian el

Joven de Brunswick; Un devoto intenso de todo lo militar, había ganado experiencia en el campo de batalla luchando contra los católicos españoles en los Países Bajos después de que España reanudara su larga guerra con la República Holandesa en 1621. Sin embargo, el ejército de Christian fue derrotado decisivamente por el Conde Tilly en la batalla de Stadtlohn. en agosto de 1623.

Ese podría haber sido el final de la guerra —una derrota catastrófica para los protestantes, un triunfo rotundo para el emperador católico— si no hubiera sido por las dimensiones internacionales del conflicto alemán. En la frontera con Alemania estaba la Dinamarca luterana, cuyo rey, Christian IV (1588-1648), también controlaba el ducado alemán de Holstein. Temiendo que la victoria de Fernando estuviera creando un nuevo y poderoso imperio católico de los Habsburgo en Alemania que amenazaría la Dinamarca luterana, en 1625 Christian IV dirigió una invasión danesa a gran escala de Alemania para derrotar a Fernando y restaurar la suerte del protestantismo. Así comenzó una larga serie de intervenciones extranjeras que mantuvieron ardiendo las llamas de la guerra en Alemania durante tres décadas. Lo que pudo haber sido la Guerra de los Cinco Años (1618-23) se convirtió en la Guerra de los Treinta Años (1618-48). Cuando terminó la carnicería, los historiadores estiman que Alemania había perdido casi un tercio de su población a causa de la batalla, las enfermedades, el hambre y todos los demás brutales acompañamientos de la guerra. Una de las peores atrocidades fue la destrucción de la histórica y próspera ciudad luterana de Magdeburgo; el ejército del general católico Tilly irrumpió en la ciudad en mayo de 1631, masacrando a sus habitantes. De una población original de 30.000, solo 5.000 sobrevivieron al ataque. La ciudad misma fue incendiada y, durante días, hubo un continuo transporte de cadáveres para ser arrojados al río Elba. Toda Europa estaba conmocionada hasta la médula; sin embargo, la guerra se prolongó. Una de las peores atrocidades fue la destrucción de la histórica y próspera ciudad luterana de Magdeburgo; el ejército del general católico Tilly irrumpió en la ciudad en mayo de 1631, masacrando a sus habitantes. De una población original de 30.000, solo 5.000 sobrevivieron al ataque. La ciudad misma fue incendiada y, durante días, hubo un continuo transporte de cadáveres para ser arrojados al río Elba. Toda Europa estaba conmocionada hasta la médula; sin embargo, la guerra se

prolongó. Toda Europa estaba conmocionada hasta la médula; sin embargo, la guerra se prolongó. Toda Europa estaba conmocionada hasta la médula; sin embargo, la guerra se prolongó.

Va más allá del alcance de este libro contar la historia completa de la Guerra de los Treinta Años. Lo más importante que debemos observar ahora es la forma en que sus aspectos religiosos y políticos se desarrollaron casi sin reconocimiento, y sus resultados finales para Europa. Podemos resumirlos de la siguiente manera.

Primero, el carácter de la guerra cambió fundamentalmente a medida que avanzaba. Comenzó como un conflicto religioso entre protestantes y católicos. Cuando terminó, se había convertido en una lucha de poder secular entre los Habsburgo y todos sus enemigos (ya fueran protestantes o católicos). El factor más importante que hizo posible este cambio fue la intervención de Francia. Liderada por el cardenal Richelieu (1585-1642), quien de hecho controlaba los asuntos franceses como el todopoderoso primer ministro del rey Luis XIII (1610-43), la Francia católica apoyó a las fuerzas protestantes en la guerra.²⁷

El cardenal Richelieu temía que un Sacro Imperio Romano Germánico fuerte, sin importar cuán católico fuera, sería una seria amenaza para Francia en el escenario de la diplomacia internacional y la guerra. Después de todo, el Imperio estaba controlado por la familia Habsburgo, que también ocupaba el trono de España. Para evitar que Francia fuera rodeada por el poder de los Habsburgo, Richelieu decidió ayudar a las fuerzas anti-Habsburgo en la Guerra de los Treinta Años, que resultaron ser protestantes. Él financió la invasión danesa de Alemania por Christian IV en 1625. Cuando la intervención de Christian finalmente fracasó en controlar el poder de los Habsburgo, Richelieu alentó a la Suecia protestante en 1629 a invadir Alemania (con mucho mayor éxito), bajo el gran rey guerrero luterano Gustavus Adolphus (1611. -32). Gustavus infligió una serie de derrotas devastadoras a los ejércitos de los Habsburgo, venciendo a su gran comandante Tilly dos veces (la segunda vez que Tilly murió a causa de sus heridas). Incluso después de la muerte del propio Gustavo en batalla en 1632, su brillante canciller Axel Oxenstierna (1583-1654) mantuvo sus fuerzas luchando en Alemania; Richelieu subvencionó masivamente a las tropas suecas durante muchos años. En 1635, Richelieu finalmente decidió tomar medidas directas y declaró la guerra a España, que era el mayor aliado del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Las tropas católicas francesas —¡bajo el mando de un general protestante francés! - pronto combatieron contra las fuerzas católicas de los Habsburgo en Alemania. Richelieu finalmente decidió tomar medidas directas y declaró la guerra a España, que era el mayor aliado del emperador del

Sacro Imperio Romano Germánico. Las tropas católicas francesas — ¡bajo el mando de un general protestante francés! - pronto combatieron contra las fuerzas católicas de los Habsburgo en Alemania. Richelieu finalmente decidió tomar medidas directas y declaró la guerra a España, que era el mayor aliado del emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Las tropas católicas francesas — ¡bajo el mando de un general protestante francés! - pronto combatieron contra las fuerzas católicas de los Habsburgo en Alemania.

La política de Richelieu transformó la Guerra de los Treinta Años en una lucha más puramente política, entre los Habsburgo y sus muchos enemigos (ya fueran católicos o protestantes) que, por razones nacionalistas, no deseaban ver la creación de un imperio de los Habsburgo demasiado poderoso que abrazara a ambos. Alemania y España. Muchos católicos condenaron a Richelieu por traicionar su religión a favor del nacionalismo francés. Pero no cabe duda de su éxito. Cuando terminó la guerra en 1648, el eje germano-español de los Habsburgo estaba financieramente en quiebra y Francia estaba lista para asumir el dominio en Europa.

Debido a estos desarrollos en la Guerra de los Treinta Años, fue la última gran guerra religiosa en Europa. La forma en que Richelieu había secularizado su naturaleza, con la Francia católica luchando junto a los protestantes contra los Habsburgo católicos, significaba que había comenzado una era nueva y más pragmática en la historia europea. Las naciones estarían ahora mucho más dispuestas a luchar francamente por sus propios intereses y gloria, sin un motivo religioso convincente.

La guerra finalmente concluyó con la Paz de Westfalia en 1648. Con varios tratados, los signatarios fueron el Sacro Imperio Romano Germánico, España, Francia, Suecia, la República Holandesa y los príncipes y ciudades imperiales libres de Alemania. El verdadero ganador fue Francia: al apoyar a los protestantes, había asestado un golpe devastador al poder de los Habsburgo en Alemania y España, agotando sus recursos y provocando que perdieran territorio. El gran rival de Francia por la grandeza nacional había sido efectivamente castrado. España también se vio finalmente obligada a reconocer oficialmente la independencia soberana de la República Calvinista Holandesa, poniendo fin a unos 80 años de conflicto. El Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico perdió toda autoridad sobre los príncipes alemanes: si Alemania alguna vez se unificaría en una sola nación, ahora nunca podría estar bajo los emperadores católicos de los Habsburgo (de hecho,

En cuanto a la religión, causa inicial de la conflagración, la Paz de Westfalia dio reconocimiento legal a la fe reformada en Alemania por primera vez. Parte del Palatinado también fue restaurado a los calvinistas después de su conquista católica en 1622. La tierra de Lutero ahora sería tanto la tierra de Calvino, especialmente a través del

cada vez más poderoso estado de Brandeburgo-Prusia, con su casa gobernante reformada de Hohenzollern. El antiguo principio de que el gobernante determinaba la religión de sus súbditos se modificó de dos maneras: (i) si existía más de una fe en un territorio en 1624, ambas podían continuar; (ii) Los luteranos y los calvinistas acordaron que si un gobernante luterano se volvía calvinista (o viceversa), esto no afectaría a sus súbditos: eran libres de elegir.

1. Orígenes

El pietismo fue un movimiento de renovación espiritual dentro de las Iglesias luteranas alemanas. No sería exagerado decir que cambió el rostro del luteranismo, para mejor, según sus defensores, y para peor, según sus críticos. Sin embargo, no cabe duda de su colosal impacto. Entre los protestantes de habla inglesa, el pietismo ha ganado un interés especial debido a sus profundas conexiones con el avivamiento evangélico en la Gran Bretaña de mediados del siglo XVIII, particularmente su influencia directa y fuerte en John Wesley y el metodismo wesleyano temprano.

Ha habido mucha discusión sobre los orígenes del pietismo. En parte, fue una reacción contra la ortodoxia luterana; Los pietistas sintieron que se había vuelto demasiado seco, falto de piedad práctica y demasiado obsesionado con condenar los errores de los demás. Algunos han visto en el pietismo un síntoma de un impulso más amplio en toda Europa hacia una espiritualidad más intensa, que también se manifiesta como puritanismo en el mundo reformado (ver Capítulo 3) y como jansenismo en el mundo católico (ver Capítulo 6). Sin embargo, los historiadores también han identificado algunas fuentes positivas muy específicas del pietismo.

Una de las fuentes más importantes fue el pastor y escritor luterano Johann Arndt (1553-1621), a quien podría llamarse el abuelo espiritual del pietismo. Nacido en Ballenstedt en Lutheran Anhalt, Arndt originalmente estudió medicina, pero irónicamente la enfermedad lo obligó a abandonar la carrera médica. Su mente se volvió hacia la teología. En 1584 se convirtió en pastor de la iglesia de Badeborn en Anhalt. La vida se volvió difícil, sin embargo, bajo el nuevo príncipe de Anhalt, Christian I (1586-1630), que fue reformado en lugar de luterano. El nuevo régimen calvinista presionó a Arndt para que eliminara los íconos religiosos de su iglesia y abandonara el exorcismo tradicional luterano en el rito bautismal, pero Arndt se negó. Finalmente, Arndt se mudó de Badeborn a Quedlinburg en 1590 y dejó las tierras de Anhalt por completo para Brunswick-Lüneburg en 1599.

Arndt fue un autor prolífico, pero lo que más marcó una época fue *True Christianity*, publicado entre 1605 y 1610 en cuatro libros. En este tratado, Arndt enfatizó la obra transformadora de Cristo en el alma del creyente. Se basó en escritos medievales como el anónimo *Theologica Germanica*, las obras de Johann Tauler y la *Imitación de Cristo* de

Thomas a Kempis, así como en el propio Lutero, para exponer su tema.²⁸A menudo se ha dicho (con razón) que Arndt quería llamar la atención sobre la vida de Cristo en su pueblo, como un correctivo a la tendencia de la teología luterana de insistir casi exclusivamente en la muerte de Cristo por su pueblo. De hecho, muchos teólogos luteranos ortodoxos condenaron a Arndt por supuestamente traicionar la verdad central de la justificación solo por la fe, aunque debe decirse que uno de los más grandes teólogos de la época, Johann Gerhard (ver sección 2), defendió a Arndt de estos ataques.

En cualquier caso, el verdadero cristianismo de Arndt resultó un éxito popular (20 ediciones en su vida) y tuvo una gran influencia, mucho más allá de los límites del luteranismo alemán. Por ejemplo, se convirtió en la lectura espiritual favorita del ilustre obispo y santo ortodoxo ruso, Tikhon de Zadonsk (1724-1783). Tikhon, al aconsejar a un joven noble ruso sobre su lectura religiosa, dijo sobre el verdadero cristianismo de Arndt: "Siempre, mañana y noche, estudia la Biblia y Arndt; solo deberías echar un vistazo a otros libros ". Ciertamente, los primeros pietistas consideraron a Arndt como su mayor inspiración; creían que estaban tratando de implementar en toda la iglesia lo que Arndt había ofrecido al alma individual.

También hubo fuertes influencias reformadas o calvinistas en el pietismo. En general, hubo cierto grado de mezcla entre luteranos y calvinistas en el suroeste de Alemania, donde vivía el "padre" inmediato del pietismo, Philip Jacob Spener (ver más abajo su vida). Por ejemplo, encontramos algunos casos de patrocinadores luteranos en bautismos reformados y personas reformadas que participan en los servicios luteranos de la santa comunión. Spener se vio particularmente afectado por varias figuras reformadas.

Uno fue Jean de Labadie (1610-1674). Labadie era un jansenista francés que había abrazado la fe reformada; Spener lo conoció durante los viajes del primero en 1659-1661, mientras Labadie era pastor en Ginebra. Más tarde, Labadie se volvió sospechoso a los ojos de la ortodoxia reformada; fundó una comunidad que practicaba los principios comunistas (la propiedad de la comunidad y los niños eran "propiedad" conjunta de todos los miembros), y su teología, sentían los críticos, ponía un énfasis desequilibrado en el papel del Espíritu Santo al revelar el significado de la Biblia al individuo. Spener, sin embargo, conoció a Labadie antes de estos desarrollos. Tradujo al alemán La práctica cristiana de la oración y la meditación de Labadie, y la publicó en 1667.

Otra influencia reformada en Spener fue John Durie (1596-1680). Durie era escocés de nacimiento, pero había sido ordenado clérigo anglicano. Un puritano muy moderado, Durie fue miembro de la

Asamblea de Westminster (donde sus amplios puntos de vista sobre la tolerancia religiosa lo metieron en problemas).²⁹ Comprometido con el ecumenismo entre los protestantes, Durie pasó gran parte de su vida en el continente tratando de promover la unidad luterano-reformada, aunque pocos luteranos estaban interesados. Spener, sin embargo, dijo que vio “más evidencia del verdadero discipulado cristiano en Durie” que la que vio en muchos luteranos.

Otras influencias puritanas sobre Spener vinieron a través de la literatura: por ejemplo, La práctica de la piedad de Lewis Bayly, El misterio del autoengaño de Daniel Dyke y La enseñanza necesaria de la negación del yo de Richard Baxter. Todos estos eran clásicos puritanos que se habían traducido al alemán.³⁰

Finalmente, hubo cierta influencia del misticismo en el pietismo. Sabemos que otro gran líder pietista, August Hermann Francke, reimprimió la Guía espiritual del místico católico quietista Miguel de Molinos.³¹ El extraño y posiblemente incomprensible místico luterano, Jacob Boehme (c. 1575-1624), también influyó en los pietistas más radicales.

2. Philip Jacob Spener

Philip Jacob Spener (1635-1705), el padre espiritual del pietismo, nació de padres luteranos devotos en Rappoltsweiler en Alsacia (en ese momento, Alsacia era parte de Alemania; la mayor parte sería conquistada por Francia en 1639 durante la Guerra de los Treinta Años).). Después de estudiar en varias universidades, incluida Ginebra, pasó un período de tres años en Estrasburgo como predicador sin deberes pastorales (Estrasburgo siguió siendo parte de Alemania hasta que Francia la anexó en 1681). Luego, en 1666, Spener se convirtió en pastor de la iglesia luterana en la ciudad de Frankfurt. Aquí se desilusionó con lo que sentía que era la ortodoxia espiritualmente seca y muerta del luteranismo de su época; a su juicio, carecía de una fe viva genuina, especialmente entre el clero. Sentía que era poco más que adoctrinar a las personas en la estricta ortodoxia luterana. Repulsado por esta esterilidad percibida, Spener, junto con un grupo de pastores comprensivos, argumentó que la causa de la muerte radica en la formación deficiente del clero luterano. Especialmente culpó al divorcio entre la teología académica y la vida espiritual. El clero, dijo, estaba capacitado hasta la punta de los dedos en el aprendizaje de los libros, pero tenía poco o ningún conocimiento experimental de Cristo y los asuntos del alma.

Spener y sus simpatizantes comenzaron a reunirse dos veces por semana en el estudio de Spener desde 1670 en adelante para la edificación espiritual. Se les conoció como "el colegio de la piedad". Pronto también se permitió la asistencia de personas que no pertenecían al clero y —muy radical para esa época— incluso a mujeres (aunque hay que decir que a las mujeres no se les permitió participar en las discusiones). Las reuniones se abrieron y cerraron con himnos y oración; se enfocaron en promover la espiritualidad grupal a través de la lectura y discusión de literatura cristiana. Hacia 1674, el apodo de "pietista" se estaba aplicando al grupo.

Spener dio una expresión clásica a sus ideales en su obra histórica *Pia Desideria* (que puede traducirse como "Holy Desires" o "Pías Aspiraciones"), publicada en 1675 como prefacio de una edición de los sermones de Johann Arndt, luego reeditada en 1676 como tratado separado. Se convirtió en el manifiesto espiritual del pietismo. Estableció propuestas concretas para la renovación espiritual dentro de la vida de la Iglesia luterana, resumidas en los siguientes seis epígrafes:

1. La práctica comprometida del estudio de la Biblia por parte de todos los miembros de la iglesia, por ejemplo, en pequeños grupos de discusión.
2. La participación activa de los laicos en la vida de la iglesia: no debe haber un "ministerio de un solo hombre".

3. Un énfasis en la práctica viva del amor cristiano como más importante que un mero conocimiento intelectual de la doctrina.
4. Un énfasis en lo que unió a los cristianos a través de las divisiones denominacionales frente a las disputas teológicas, por ejemplo, entre luteranos y calvinistas.
5. La reforma de la formación pastoral, para que la formación espiritual del alma y el carácter fueran el foco principal, no la mera transmisión de la erudición.
6. La predicación debe ser simple y edificante, no simples ensayos de la ortodoxia luterana con denuncias de todos los que están en desacuerdo. Johann Arndt debe tomarse como modelo de buena predicación.

Pronto, los luteranos de toda Alemania estaban leyendo *Pia Desideria*. Un éxito de ventas instantáneo, pasó por cuatro ediciones durante las siguientes tres décadas y fue traducido al latín para el mercado académico internacional. Algunos luteranos ortodoxos lo condenaron por tener una actitud despectiva hacia la teología, por enfatizar demasiado el papel religioso de la emoción y por ser blando con los calvinistas; pero como vimos, nada menos que una figura que Abraham Calov, el guardián de la ortodoxia luterana que escupe fuego, elogió el libro. A finales del siglo XVII, *Pia Desideria* había desatado un río de influencia pietista que fluía no solo en Alemania, sino también en la Escandinavia luterana (Dinamarca, Suecia, Noruega), y cruzó las barreras religiosas para encontrar una recepción amistosa en la Suiza reformada y en la República holandesa.

En 1686, Spener fue nombrado predicador de la corte en Dresde, en la Sajonia electoral, por invitación del príncipe sajón, Juan Jorge III (1680–91). Desafortunadamente, John George pronto se arrepintió de su elección cuando Spener criticó la conducta moral del hijo del príncipe. Hubo un tenso enfrentamiento entre el predicador y el príncipe, con Spener negándose a retractarse de sus críticas a pesar de la intensa presión, y John George dudando en despedirlo. El problema se resolvió en 1691 cuando Spener fue invitado a trasladarse a Berlín por el margrave de Brandeburgo-Prusia, Federico III (gobernó como príncipe desde 1688; en 1701 transformó sus tierras en un reino, tomando el título de rey como Federico I de Prusia, reinando hasta su muerte en 1713).

3. El pietismo en Prusia: la vida y obra de August Hermann Francke

La situación religiosa de Brandeburgo-Prusia era muy inusual en Alemania. Este estado grande y poderoso tenía una población mayoritariamente luterana pero gobernantes reformados, los Hohenzollern, que habían abrazado el calvinismo bajo el príncipe Juan Segismundo (1608–19). Incapaz de persuadir a su Iglesia para que siguiera su ejemplo, John Segismundo tuvo que dejar que su pueblo siguiera siendo luterano. Pero la corte calvinista Hohenzollern en Berlín fomentó el crecimiento de la fe reformada de otras formas, por ejemplo, ofreciendo incentivos económicos a los calvinistas para emigrar a Brandeburgo-Prusia desde otras partes de Europa y dándoles su propio sistema judicial.³² Muchos hugonotes franceses aceptaron la oferta y se establecieron en Prusia para escapar de la persecución en su propio país, especialmente después de la revocación del Edicto de Nantes en 1685 (véase el capítulo 7, sección 3). Hubo fricciones entre las dos comunidades religiosas; el tribunal a veces tenía que ordenar a los predicadores luteranos y reformados que dejaran de denunciarse desde el púlpito.³³ Sin embargo, este experimento prusiano único en la diversidad luterano-calvinista sobrevivió a todas las tensiones.

Prusia parece haberse adaptado a Spener, que había sido tan influenciado por la espiritualidad reformada. Aunque se opuso a la doctrina reformada de la predestinación, tenía una actitud muy suave hacia la visión reformada de la eucaristía: ambos lados estaban de acuerdo en que Cristo estaba presente, él sentía, y sólo discrepaba sobre el modo. Sobre esta base, Spener defendió la cooperación luterana-reformada contra el "enemigo común", Roma. Más que cualquier otra cosa, esto hizo que Spener fuera aborrecible para muchos luteranos ortodoxos, quienes lo acusaron de la misma laxitud sobre la doctrina que había caracterizado a Georg Calixtus y al llamado sincretismo. La principal oposición a los ideales de Spener provino de la Universidad de Wittenberg, cuyos teólogos descubrieron no menos de 284 herejías en la enseñanza pietista. De hecho, Spener se adhirió personalmente a la teología de las confesiones luteranas, pero sí distinguió en ellos entre lo esencial y lo no esencial. En cualquier caso, encontró un hogar espiritual en Prusia, con su extraña combinación de pueblo mayoritariamente luterano bajo un gobierno reformado. Ciertamente, el príncipe calvinista Federico III se convirtió en un entusiasta partidario tanto del propio Spener como de su perspectiva pietista.

En Berlín, Spener fue nombrado rector de la Iglesia de San Nicolás. Su mayor logro, sin embargo, fue la creación de la Universidad de Halle en 1694. Financiada por Federico III, Halle fue organizada deliberadamente como una universidad pietista, donde los ideales de Spener reinarían supremos. Spener tenía al hombre perfecto para enseñar en Halle y estableció su tono espiritual: August Hermann Francke (1663-1727). Discípulo de Spener, Francke nació en Lübeck, hijo de un destacado político local; Estudió en varias universidades y terminó en Leipzig. Después de varias aventuras, incluida una experiencia que le cambió la vida de la seguridad de la salvación en 1687, regresó a Leipzig en 1689 para dar conferencias exegéticas; El hebreo y el griego eran la especialidad de Francke. A estas alturas se había identificado estrechamente con el pietismo, y las autoridades universitarias tomaron una violenta aversión al elemento espiritual en la enseñanza de Francke. Bajo su impacto, la gente estaba formando grupos de estudio bíblico; los padres de la ciudad de Leipzig desaprobaban que estos grupos existieran fuera de las estructuras de la Iglesia Luterana establecida. Así que a Francke se le prohibió dar conferencias. Spener encontró un alivio temporal como diácono en Erfurt en 1690, donde su predicación atrajo a una multitud; pero finalmente el ayuntamiento lo expulsó, una vez más de la hostilidad a su pietismo. Spener ahora invitó a Francke a establecerse en Prusia y enseñar en la nueva Universidad de Halle, que en ese momento aún se estaba planificando. Así que a Francke se le prohibió dar conferencias. Spener encontró un alivio temporal como diácono en Erfurt en 1690, donde su predicación atrajo a una multitud; pero finalmente el ayuntamiento lo expulsó, una vez más de la hostilidad a su pietismo. Spener ahora invitó a Francke a establecerse en Prusia y enseñar en la nueva Universidad de Halle, que en ese momento aún se estaba planificando. Así que a Francke se le prohibió dar conferencias. Spener encontró un alivio temporal como diácono en Erfurt en 1690, donde su predicación atrajo a una multitud; pero finalmente el ayuntamiento lo expulsó, una vez más de la hostilidad a su pietismo. Spener ahora invitó a Francke a establecerse en Prusia y enseñar en la nueva Universidad de Halle, que en ese momento aún se estaba planificando.

Francke llegó durante la Navidad de 1691-2, y para mantenerlo con un empleo remunerado mientras se establecía la universidad, Spener lo nombró pastor de la iglesia de Saint George en Glaucha, cerca de Halle. Permaneció en este pastorado incluso después de asumir sus responsabilidades en la Universidad de Halle cuando finalmente se abrió al público en 1694, combinando los dos roles de pastor y profesor con mucho éxito. En la universidad enseñó griego y lenguas orientales (desde 1698 enseñó teología). Paralelamente, dio exposiciones prácticas de las Escrituras a todo el alumnado todos los jueves por la mañana entre las diez y las once. Estas exposiciones fueron cruciales

para impregnar la universidad con un espíritu pietista: Halle sería igualmente un centro de vida y formación académica y espiritual. Aparte de la Biblia misma, el texto básico en el corazón del plan de estudios universitario fueron las homilías de Macarius. Las 50 homilías se atribuyeron tradicionalmente a Macario de Egipto (c. 300–91), uno de los padres del desierto; la erudición moderna los sitúa un poco más tarde, por un autor desconocido del siglo quinto. Una parte preciada de la espiritualidad ortodoxa oriental, las homilías fueron universalmente populares entre los pietistas, en parte debido al énfasis de las homilías en la necesidad de una religión experiencial en lugar de un mero conocimiento mental. Gottfried Arnold (ver más abajo) los tradujo al alemán. las homilías fueron universalmente populares entre los pietistas, en parte debido al énfasis de las homilías en la necesidad de una religión experiencial en lugar de un mero conocimiento mental. Gottfried Arnold (ver más abajo) los tradujo al alemán. las homilías fueron universalmente populares entre los pietistas, en parte debido al énfasis de las homilías en la necesidad de una religión experiencial en lugar de un mero conocimiento mental. Gottfried Arnold (ver más abajo) los tradujo al alemán.

Mientras tanto, el trabajo de Francke como pastor en Glaucha floreció en una amplia gama de trabajos. Su zona estaba plagada de un grave problema social: los niños de la calle. En 1695, Francke estableció un orfanato para cuidar a estos niños y darles las habilidades necesarias para ganarse la vida. En un año, Francke tuvo que comprarle una casa, tanto éxito tuvo la empresa. Un año después tuvo que comprar una segunda casa. Además de recuperar a los niños de la calle, Francke estableció una escuela para niños pobres. El orfanato y la escuela pronto fueron imitados en toda Alemania por otros pietistas; sus orfanatos se conocían como *Franckesche Stiftungen* ("Fundaciones Francke"), en honor al pionero. En su escuela, Francke no siguió el plan de estudios tradicional basado en los clásicos griegos y latinos antiguos; ideó lo que creía que era un plan de estudios que consagraba los valores bíblicos del pietismo. En lugar de griego y latín clásicos, los estudiantes aprendieron griego y hebreo bíblicos.

Francke, un hombre de increíble energía, también creó una escuela para formar profesores, el *Paedagogium*. Ayudó a fundar un "instituto bíblico" en 1710, el precursor de las Sociedades Bíblicas que proliferaron en el siglo XIX. El instituto bíblico imprimió y distribuyó copias de la Biblia a precios bajos: unos dos millones, en total, en el siglo XVIII. También publicó libros de himnos, libros de oraciones y otro material devocional. El apoyo financiero que permitió el funcionamiento del instituto bíblico provino de un rico aristócrata pietista, Carl Hildebrand von Canstein (1667-1719).

El príncipe de Prusia, Federico III —el rey Federico I, desde su ascenso a la monarquía en 1701— no solo respaldó las diversas

actividades de Francke; él y sus sucesores hicieron un amplio uso de los formados en la Universidad de Halle. El ejército prusiano se vio inundado de capellanes pietistas de Halle, lo que impartió un sabor espiritual único a la vida militar prusiana. Pietistas entrenados en Halle fueron designados para dirigir la escuela real de Prusia, el Collegium Fredericianum. La otra Universidad Protestante de Königsberg de Prusia fue reestructurada en 1726 para ajustarse al modelo pietista de Halle; la orden vino directamente del rey Federico Guillermo I (1713-1740). Cuando en 1763 el gobierno prusiano introdujo la educación obligatoria para todos los niños de 5 a 13 años, el nuevo sistema de escuelas públicas se inspiró en los ideales y prácticas de Francke. Con este nivel de patrocinio estatal,

4. Otros pietistas importantes

El pietismo engendró una miríada de figuras fascinantes. Aquí podemos considerar solo algunos de los más importantes. Uno fue sin duda Gottfried Arnold (1666-1714). Nacido en Annaberg, en Sajonia, estudió en Wittenberg de 1685 a 1689. Luego pasó un período como tutor privado en Dresde, en el momento en que Spener era predicador de la corte allí; los dos hombres se conocieron y se hicieron amigos. Arnold dijo más tarde que debía su conversión religiosa a las conversaciones con Spener en Dresde. A partir de entonces, la vida de Arnold fue muy inestable, ya que pasó de un trabajo y lugar a otro, por lo general teniendo que seguir adelante debido a sus francos desacuerdos con teólogos y pastores, generalmente los de una persuasión ortodoxa luterana. Sin embargo, conservó el afecto de Spener. Esto fue a pesar del abrazo de Arnold de un pietismo más extremo que ya no vio ninguna necesidad de trabajar dentro del luteranismo para su renovación (el ideal de gobierno de Spener). Arnold ejemplificó lo que los historiadores han llamado "pietismo radical" frente al "pietismo eclesiástico" de Spener. La diferencia fue precisamente la actitud hacia las Iglesias luteranas establecidas de Alemania: mientras que los pietistas de la Iglesia permanecieron dentro para revitalizar la Iglesia de su nacimiento y bautismo, los pietistas radicales mostraron una tendencia separatista. Denunciaban a los pastores insatisfactorios como inconversos y se negaban a tomar la sagrada comunión de sus indignas manos. Arnold a veces terminaba aislado de cualquier iglesia real, adorando solo. Spener trató de desalentar estos desarrollos, pero solo de manera muy suave. Tenía miedo de apagar el Espíritu si tomaba una línea demasiado dura.

Fue mientras Arnold estaba en las garras de este pietismo radical que escribió su obra maestra: su Historia imparcial de la Iglesia y la herejía. En esta obra masiva, publicada en dos volúmenes en 1699 y 1700, Arnold narró la historia de la Iglesia no como la historia de una institución, sino como la historia del pueblo de Dios que no podía identificarse con ninguna institución. Después de los primeros siglos, según Arnold, la Iglesia institucional se caracterizó cada vez más por una hipocresía loca por el poder; su último desastre fue la conversión de Constantino, que alió a la Iglesia con los poderes del mundo. A partir de entonces, Arnold encontró la verdad y el Espíritu de Dios principalmente en movimientos disidentes. Estos, argumentó, tenían la verdadera sucesión apostólica de la vida espiritual. Para subrayar su tesis, publicó ediciones de místicos patrísticos, medievales y de los siglos XVI-XVII, que encarnaba para él la auténtica voz del Espíritu. Su favorito era el autor de las homilías macarianas (ver sección anterior).

Sin embargo, también viajó mucho más allá de los límites protestantes normales al editar las obras del místico luterano convertido en católico Angelus Silesius (1624-1677),³⁴ y la publicación de traducciones de los católicos quietistas Miguel Molinos y Madame Guyon.³⁵

En 1707, Arnold modificó su pietismo radical lo suficiente como para convertirse en pastor de la iglesia parroquial luterana de Perleberg en Brandenburgo-Prusia, donde ministró por el resto de su vida. Hoy se le recuerda mejor por sus himnos, especialmente entre los de habla alemana; los himnos aparecieron por primera vez en un volumen *Sparks of Divine Love* (1697), a menudo reimpresso con adiciones. Muchos fueron traducidos al inglés por Catherine Winkworth (1827-1878).

El nuevo enfoque de Arnold sobre la historia de la iglesia fue repetido y promovido por otros dos pietistas, el jurista y filósofo Christian Thomasius (1655-1728) y el teólogo Joachim Justus Breithaupt (1658-1732). Ambos hombres enseñaron en la Universidad de Halle después de ser expulsados de sus hogares anteriores por su pietismo (Thomasius de Leipzig, Breithaupt de Erfurt). Thomasius y Breithaupt vieron a la Iglesia en términos no denominacionales como el número total de todos los creyentes en todo el mundo. Clasificaron como herejes solo a aquellos que rechazaron las verdades absolutamente básicas necesarias para la salvación personal. Sobre esa base, estaban dispuestos a considerar a los calvinistas y católicos romanos como hermanos en la fe. Este impulso ecuménico fluyó en parte del trabajo anterior de Georg Calixtus (ver sección 2); fue un factor clave que permitió la fácil propagación del pietismo a través de las fronteras religiosas. Los protestantes ingleses, por ejemplo, se verían profundamente afectados por el pietismo, lo que parece apropiado, dada la enorme contribución del puritanismo inglés al pietismo primitivo.

Esto nos lleva a considerar una figura final que ilustra la capacidad del pietismo para trascender las denominaciones, a saber, el pietista radical Gerhard Tersteegen (1697-1769). Nacido en la pequeña ciudad independiente de Moers en el norte de Alemania, se formó como comerciante en Muhlheim, siendo aprendiz de su cuñado. Aquí, a los 16 años, experimentó un despertar espiritual que le inculcó el disgusto por la sucia búsqueda de ganancias. Convencido de que la vida de comerciante ya no era para él, Tersteegen se convirtió en fabricante de cintas. Llamó la atención del público a través de reuniones religiosas organizadas originalmente en Muhlheim por el pastor pietista reformado, Theodore Undereick, algunas décadas antes. Tersteegen fue animado a hablar en estas reuniones en 1725 por un admirador, el pietista William Hoffman. En 1727, toda la zona (el ducado de Berg) fue barrida por un despertar espiritual, que dio a Tersteegen aún más

prominencia en las reuniones de Muhlheim. La gente acudía en masa a Tersteegen para pedirle consejo espiritual. En consecuencia, abandonó la fabricación de cintas al año siguiente para convertirse en consejero de almas a tiempo completo desde su hogar, la "Choza de los peregrinos" en Otterbeck, cerca de Muhlheim.

Tersteegen representa un pietismo radical que operó con escasa consideración por cualquier Iglesia institucional, ya sea luterana o reformada (aunque las raíces inmediatas de Tersteegen fueron reformadas). Su círculo era una reunión puramente espiritual, arraigada en la experiencia compartida; la cabaña de los peregrinos se convirtió en el centro de una especie de comunidad religiosa no monástica no oficial de almas de ideas afines. Mientras tanto, Tersteegen tradujo al alemán muchas obras de los quietistas franceses, como Madame Guyon, y escribió un cuerpo de su propia poesía religiosa intensa pero tierna que se ha ganado el cariño de millones. John Wesley tradujo al inglés Tersteegen's Thou hidden love of God y ¡Lo, Dios está aquí! Adoramos, que se han convertido en himnos conocidos. Muchos de sus otros poemas e himnos fueron traducidos al inglés por Catherine Winkworth y Frances Bevan (1827-1909).

5. Críticas ortodoxas del pietismo: Valentin Ernst Löscher

Hubo una oposición significativa al pietismo por parte de los defensores de la ortodoxia luterana. La Universidad de Wittenberg en particular, un bastión ortodoxo luterano, fue muy crítica con muchos aspectos del pietismo.

Sin embargo, no debemos pensar que la oposición ortodoxa fue despiadada o insensata. Había cuestiones sólidas en juego. Quizás podamos calibrar mejor la naturaleza de la crítica en la vida de Valentin Ernst Löscher (1673-1749), cuyo padre enseñó teología en Wittenberg. Nacido en Sondershausen, el propio Löscher estudió en la Universidad de Wittenberg y luego en Jena, en el centro de Alemania. Sus estudios lo convencieron de que las ideas filosóficas del católico francés René Descartes eran un grave peligro para la cosmovisión cristiana tradicional.³⁶ Viajando extensamente por Europa, pasó un tiempo especialmente en la República Holandesa, cuyas tradiciones de libertad intelectual la convirtieron en el lugar ideal para aprender las últimas modas del pensamiento; aquí su valoración negativa de Descartes se vio reforzada al interactuar con otros críticos del filósofo francés. Este deseo de posicionar el cristianismo en relación con las corrientes de pensamiento de la época iba a ser una preocupación de por vida de Löscher. En 1696, Löscher se convirtió en profesor en Wittenberg. De 1698 a 1701 fue superintendente de las iglesias luteranas en Jüterborg, luego de 1701 a 1707 en Delitzsch. Dos años de más conferencias en Wittenberg (1707-1709) fueron seguidos por otra superintendencia en Dresde, la capital cultural del luteranismo alemán, donde también pastoreaba la Cross Church. Permaneció en Dresde por el resto de su vida.

Entonces, ¿qué hay de la relación de Löscher con el pietismo? Admitió que los pietistas habían expuesto problemas y necesidades genuinos en la vida de la Iglesia luterana. Algunas de sus propias actividades de reforma como superintendente podrían fácilmente percibirse como un programa pietista para revitalizar la vida de la iglesia: alentó las devociones familiares, las visitas pastorales a hogares, las comidas de compañerismo, el generoso cuidado práctico de los huérfanos y los pobres. De hecho, Löscher encontró poco con lo que estar en desacuerdo en el pietismo original de primera generación de Philip Jacob Spener, y defendió a Spener contra sus críticos. Se podría decir que Löscher tenía un lado pietista de su propia personalidad. Sin embargo, tenía cada vez más problemas con los discípulos de Spener, especialmente con los pietistas radicales (ver arriba). Esto lo impulsó a adoptar una postura más polémica. En particular, Criticó lo que creía

que era una visión errónea entre muchos pietistas de la relación entre la doctrina y la vida espiritual, como si la última pudiera florecer donde la primera fue degradada. Para Löscher, toda la verdadera piedad tenía que surgir de la correcta doctrina luterana. Defendió la ortodoxia luterana tradicional como la auténtica expresión teológica de la fe luterana; se opuso enérgicamente a cualquier dilución de su contenido doctrinal que pudiera difuminar las diferencias entre luteranos y reformados (demasiados pietistas luteranos, argumentó, se estaban moviendo ahora hacia una fusión del luteranismo y el calvinismo en una jalea teológicamente deshuesada de “mera piedad”). Estaba especialmente preocupado porque se estaba perdiendo una comprensión correcta de la justificación por la fe en medio de todo el celo por la experiencia y la santidad cristianas.

Para promover su crítica, en 1701 Löscher fundó el primer periódico teológico de Alemania, el *Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen* ("Noticias imparciales de asuntos teológicos antiguos y nuevos"). En una serie de artículos bajo el título *Timotheus Verinus*, Löscher expuso sus razones para rechazar el remedio pietista para los males de la Iglesia. La serie completa se publicó luego en dos volúmenes como *The Complete Timotheus Verinus* (1718–22). Löscher fue tan elocuente al expresar sus preocupaciones que las filas de la ortodoxia luterana llegaron a considerarlo su portavoz principal contra los avances masivos que el pietismo, especialmente en sus formas más radicales, estaba logrando en sus iglesias.

Por otro lado, a pesar de toda su crítica enérgica del pietismo, Löscher no lo vio como la amenaza más urgente para la ortodoxia luterana. El nuevo pensamiento filosófico de la época, derivado a menudo de Descartes, era (creía) un enemigo mucho más letal. Sus preconcepciones teológicas (1709) fue un intento de un análisis y una crítica exhaustivos del nuevo pensamiento, que, según él, estaba esencialmente centrado en el ser humano, exaltaba la mente humana como la medida última de todas las cosas y no dejaba espacio efectivo para un Dios soberano. o por revelación divina sobrenatural.

La convicción de Löscher de que esta filosofía atea era el enemigo real lo inspiró a tratar fraternalmente con los pietistas como hermanos cristianos a pesar de sus errores. Trató de provocar un acercamiento entre los luteranos ortodoxos y los pietistas, elaborando una base de discusión de seis puntos entre las dos partes. Sin embargo, como suele ser el destino del mediador, ambas partes lo rechazaron. Los ortodoxos querían discutir no seis, sino sesenta puntos; los pietistas se sintieron ofendidos de que alguien cuestionara su fidelidad a las Escrituras o las confesiones luteranas. A pesar de esto, Löscher organizó una reunión privada con August Hermann Francke en mayo de 1719 en Merseburg. Löscher pensó que la reunión había proporcionado una base para más conversaciones amistosas. Pero Francke evidentemente tenía otras

ideas; Löscher recibió una carta sellada en la que Francke informaba al teólogo ortodoxo que necesitaba nacer de nuevo; ¡solo entonces Löscher podría ver que los pietistas tenían la verdad! El intento de Löscher de colaboración ortodoxo-pietista mordió el polvo.

August Hermann Francke y el pietismo de Halle abrieron por primera vez las compuertas de la misión protestante. El mentor de Francke, Spener, había dejado constancia de que los protestantes no deberían dejar la expansión mundial del cristianismo en manos de los católicos romanos. Hubo una expansión misionera católica masiva en los siglos XVI y XVII; simplemente no había nada comparable de los protestantes. Algunos teólogos protestantes, como Juan Calvino, reconocieron en teoría que el evangelio debería llevarse hasta los confines de la tierra; las Iglesias protestantes, sin embargo, no habían experimentado todavía ningún despertar de un impulso misionero eficaz, excepto dentro de la propia Europa: evangelizar a los católicos romanos. Pero los católicos romanos no se limitaron a difundir su fe entre los protestantes; salieron por todo el mundo.

Sin embargo, debemos matizar esto reconociendo que hubo alguna actividad misionera luterana antes del siglo XVIII. Parte de esto fue dentro de Europa / Rusia, por ejemplo, los misioneros luteranos enviados por el rey sueco Gustavus Vasa (1523-1560) al pueblo Sami (antes conocido como Lapps) en 1559. Los Sami habitaban el área de Sápmi (que cubre partes de Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia), y parte de este territorio había caído ahora bajo soberanía sueca. Más de un siglo después, esta obra misionera encontró su mayor obrero en Thomas von Westen (1682-1727), un pietista luterano apodado "apóstol de los Sami". Una vez más, alguna actividad misionera luterana temprana tuvo lugar fuera de Europa pero dentro de los límites de la cristiandad antigua, como el trabajo del teólogo y médico laico Peter Heyling (nacido en 1607/8, murió algún tiempo después de 1652) en Etiopía; Trabajando desde 1634 como médico de la corte del rey etíope Fasilides (1632-1667), Heyling tradujo el Nuevo Testamento al amárico.

Cuando los colonos suecos luteranos llegaron a América, su asentamiento en Nueva Suecia (actual Wilmington, Delaware) fue pastoreada por John Campanius (1601-83), quien llegó en 1643. Además de atender a los suecos, Campanius se interesó mucho en los nativos Lenape que vivían en la localidad. Estudió su cultura e inventó un guión escrito para su idioma, traduciendo el Pequeño Catecismo de Lutero. También predicó a los Lenape con (se nos dice) algún efecto positivo.

Sin embargo, estos esfuerzos parecen estallidos relativamente aislados de celo misionero, en comparación con el despertar más centrado de la conciencia misionera que caracterizó el pietismo de

Francke en Halle. El propio Francke estaba poseído por un sentido de la necesidad de la misión mundial como parte integral de la venida del reino de Cristo. Hizo todo lo que estuvo a su alcance para implantar esta convicción en sus estudiantes de Halle. Sin embargo, quedaba el problema práctico de cómo llevar misioneros a países no cristianos y apoyarlos mientras trabajaban allí. Los misioneros católicos romanos tenían los vastos imperios de ultramar de España y Portugal para transportarlos al extranjero y protegerlos. ¿Qué podían hacer los protestantes?

La respuesta llegó en la forma de un rey protestante: Federico IV de Dinamarca (1699-1730). Federico tenía un capellán pietista alemán, Franz Julius Liitkins (1650-1712), y Liitkins le transmitió a Federico el entusiasmo pietista por la misión; el rey danés resolvió que debía imitar el celo de los monarcas católicos en la promoción de la evangelización en el extranjero. Había una colonia danesa en Tranquebar, en la costa del sureste de la India, donde los daneses gobernaban a los indios nativos cuya religión era el hinduismo. Frederick decidió enviar misioneros a trabajar entre estos nativos hindúes. ¿Dónde encontraría a personas dispuestas a entregar sus vidas a tal llamado? Consultó a Francke en Halle; Francke recomendó inmediatamente a dos de sus estudiantes, Bartholomew Ziegenbalg (1682-1719) y Henry Plütschau (1676-1747). Aceptaron la oferta del rey Federico,

Ziegenbalg y Plütschau fueron los primeros misioneros protestantes en la India. La misión pietista danesa que fundaron en Tranquebar tendría una historia de 130 años (1707-1837), durante los cuales 54 misioneros trabajaron en el área. Dado que Ziegenbalg escribía regularmente a sus patrocinadores en Europa, sabemos mucho sobre la misión inicial, sus pruebas y triunfos. Ciertamente disfrutó de un éxito significativo; cuando Ziegenbalg murió en 1719, él y Plütschau habían establecido una congregación luterana de 350 miembros en Tranquebar. No todos sus miembros eran conversos hindúes (algunos eran esclavos de colonos, algunos eran ex católicos), pero muchos lo eran.

Ziegenbalg y Plütschau sentaron las bases de una misión eficaz mediante las políticas que adoptaron desde el principio. Estos se han resumido en cinco puntos principales y se han aclamado como pautas de validez duradera:

1. La educación cristiana debe ser una prioridad. Todos los conversos deben poder leer la Biblia; por lo tanto, se les debe enseñar a leer. Iglesia y escuela, por tanto, van de la mano.
2. La Biblia debe traducirse al idioma nativo. El mismo Ziegenbalg tradujo el Nuevo Testamento al tamil (la

primera versión en tamil); fue publicado en 1714.

3. La predicación debe basarse en la comprensión de la cultura y la mentalidad nativas. Ziegenbalg hizo un estudio intensivo del hinduismo y se aseguró de que su evangelización y enseñanza tuvieran plenamente en cuenta las creencias de aquellos entre los que trabajaba.
4. La misión debe perseguir el objetivo de auténticas conversiones personales, no un simple intercambio externo de un estilo de vida por otro.
5. La misión debe apuntar a establecer una iglesia indígena indígena lo antes posible. El primer pastor indio nativo, un hombre llamado Aaron, convertido del hinduismo, fue ordenado en 1733, lo cual fue rápido para los estándares misioneros.

La misión pietista danesa se extendió fuera del territorio danés en Tranquebar. Los británicos tenían asentamientos en esa parte de la India; y la Sociedad Británica para la Promoción del Conocimiento Cristiano (comúnmente abreviado como SPCK), una organización anglicana fundada en 1698, ofreció financiar a los misioneros daneses si extendían su trabajo a territorios británicos, como Madrás y Trichonopoly. Los daneses estuvieron de acuerdo. El primer misionero pietista danés activo en territorio británico para el SPCK fue un prusiano, Benjamin Schultz (1689-1760), que desde 1728 trabajó en Madrás. Ahora empleados por un organismo anglicano, los misioneros daneses SPCK utilizaron el Libro Anglicano de Oración Común en la adoración, traduciéndolo al tamil. Sus conversos fueron bautizados como anglicanos en lugar de luteranos.

El entusiasmo pietista de Federico IV por la misión también se expresó en Groenlandia. Apoyó la empresa de Hans Egede (1686-1758), un pastor luterano danés, que navegó a Groenlandia en 1721 en busca de supervivientes de la antigua colonia nórdica que probablemente había desaparecido a finales del siglo XV. En cambio, encontró a la gente inuit,³⁷ y trabajó como misionero entre ellos hasta 1736, ganando conversos e iniciando un estudio de su idioma que permitió a su hijo Paul Egede (1708-1789) traducir el Nuevo Testamento al inuit.

Mientras tanto, de regreso en Alemania, Francke publicitó el trabajo de los misioneros pietistas en un periódico titulado Hallesche Correspondenz ("Correspondencia Halle"), el primer diario misionero. Circuló no sólo por toda Alemania sino por toda Europa, ayudando a estimular por fin una conciencia protestante preocupada del campo misionero fuera de la patria europea. Parece que el protestantismo le debe a Lutero el primer toque de clarín a la Reforma ya los luteranos el nacimiento del movimiento misionero protestante moderno.

Nicholas von Amsdorf (1483-1565)
Johann Pfeffinger (1493-1573)
Johann Agricola (1494-1566)
Andreas Osiander (1496-1552)
Philip Melanchthon (1497-1560)
George Major (1502-74)
Andreas Musculus (1514-1581)
Matthias Flacius (1520-1575)
Martin Chemnitz (1522-1586)
Victorinus Strigel (1524-1569)
Caspar Peucer (1525-1602)
Georg Cracow (1525-1575)
Jacob Andreae (1528-1590)
Nicholas Selnecker (1530-1592)
David Chytraeus (1530-1600)
Daniel Hoffmann (1538-1611)
Augusto I de Sajonia (1553-1586)
Cornelius Martini (1568-1621)
Johann Gerhard (1582-1637)
Jesper Rasmus Brochmand (1585-1652)
Georg Calixtus (1586-1656)
Johann Conrad Dannhauer (1603-1666)
Peter Heyling (nacido en 1607/8, murió algún tiempo después de
1652)
Abraham Calov (1612-1686)
Johannes Andreas Quenstedt (1617-88)
Valentin Ernst Löscher (1673-1749)

La guerra de los treinta años

Johann Tserclaes de Tilly (1559-1632)

Axel Oxenstierna (1583-1654)

Christian IV de Dinamarca (1588-1648)

Maximiliano I de Baviera (1597-1651)

Federico V del Palatinado (1610-23)

Gustavus Adolphus de Suecia (1611-1632)

Cristiano el Joven (1616-26)

Emperador Fernando II (1619-37)

Felipe IV de España (1621-1665)

Himnos y musica

Philipp Nicolai (1556-1608)

Michael Praetorius (c.1571-1621)

Johann Heermann (1585-1647)

Heinrich Schütz (1585-1672)

Paul Gerhardt (1607-1676)

Dieterich Buxtehude (hacia 1637-1707)

Johann Sebastian Bach (1685-1750)

Pietismo

Johann Arndt (1553-1621)

John Durie (1596-1680)

Jean de Labadie (1610-1674)

Philip Jacob Spener (1635-1705)

Christian Thomasius (1655-1728)

Joachim Justus Breithaupt (1658-1732)

August Hermann Francke (1663-1727)

Gottfried Arnold (1666-1714)

Henry Plütschau (1676-1747)

Bartholomew Ziegenbalg (1682-1719)

Thomas von Westen (1682-1727)

Hans Egede (1686-1758)

Federico III de Prusia (margrave 1688-1701; rey 1701-13)

Gerhard Tersteegen (1697-1769)

Benjamin Schultze (1689-1760)

Federico IV de Dinamarca (1699-1730)

Paul Egede (1708-1789)

Martin Chemnitz: La verdadera doctrina de la predestinación

En tercer lugar, ellos [los teólogos católicos romanos] erigen la doctrina de la predestinación, o elección, contra la seguridad de la salvación. Para darle un tono plausible a esto, dicen que debemos evitar una presunción temeraria sobre el misterio oculto de la predestinación. Ciertamente (y se enseña cuidadosamente entre nosotros), nadie debe indagar en el propósito secreto de Dios, para establecer así si pertenecemos a las filas de los elegidos. De esa manera, se sumerge de cabeza en muchos errores y, en última instancia, en la desesperación total. Donde la elección es el tema, no debemos juzgar por los cánones de la mente humana y sus pensamientos, ni por especulaciones cuestionables acerca de lo que Dios ha decretado en Su propósito secreto con respecto a la salvación o condenación de cada individuo. Debemos juzgar por la Palabra de Dios, donde Dios nos ha dado a conocer Su voluntad.

Sin embargo, no debemos aprender esto de la Ley, que predica sobre nuestras obras, nuestros méritos y lo que merecemos; debemos ir al Evangelio. Y el Evangelio habla de elección, aunque no como los poetas que cuentan cuentos de hadas sobre “los libros del Destino”, donde unos están predestinados a la vida, otros a la muerte, de los que no sabemos nada con certeza, ya que no sabemos si pertenecemos a las filas de los que se salvarán o de los que serán condenados. No, la doctrina revelada de la predestinación en las Escrituras establece los decretos de Dios con respecto a las causas y el camino de la salvación o condenación, así:

1. Está el decreto de Dios para redimir a la humanidad mediante la obediencia y el sufrimiento de Cristo el Mediador.
2. Existe el decreto de Dios de llamar a judíos y gentiles por igual, a través del ministerio de la Palabra, para compartir el mérito de Cristo para la salvación.
3. Está el decreto de Dios de que Él quiere, a través del oído de la Palabra, obrar por Su Espíritu en los corazones humanos para llevarlos al arrepentimiento y la fe en el Evangelio.
4. Está el decreto de Dios que quiere justificar y salvar a aquellos que, cuando sienten sus pecados y la ira de Dios, huyen por fe al trono de la gracia y abrazan a Cristo el Mediador, como lo proclama el Evangelio. Por otro lado, Dios ha decretado condenar a aquellos que rechazan la Palabra, desprecian la promesa y se niegan a abrazarla.

Este es un resumen y bosquejo de la doctrina de la predestinación, en la medida en que se nos revela en la Palabra. No enseña a los verdaderos creyentes a dudar si pertenecen a las filas de los elegidos, pero imitando a Pablo en Romanos 8:30, establece esta secuencia de pasos: "A los que predestinó, también los llamó, y a los que llamó, también los llamó. justificado." Por lo tanto, aquellos a quienes Dios llama y justifica, ¡ciertamente deben concluir que son elegidos!

Si el lector observa lo que dice la Escritura sobre la elección, verá claramente que la doctrina de la predestinación, tal como está revelada en la Escritura, no se da para arrojar dudas e incertidumbre sobre la salvación de los creyentes, sino para ser una base de certeza. Ef. 1: 4: "Nos escogió en Cristo antes de la fundación del mundo". 2 Tim. 2:19: "El fundamento de Dios permanece firme, y lleva este sello: El Señor conoce a los que son suyos". Juan 10: 27-28: "Mis ovejas oyen Mi voz... y no perecerán jamás; nadie me las arrebatará de la mano ". ROM. 8:28, 34, 35: "Los que son llamados conforme al propósito de Dios". Por tanto, "¿quién es el que condenará? ¿Quién nos separará? ROM. 11:29: "Porque los dones y el llamamiento de Dios no pueden ser revocados". 2 Tim. 1: 7-9:

Mi intención no era explicar toda la doctrina de la predestinación en este punto, sino solo mostrar que la elección divina, tal como se revela en la Palabra de Dios, no engendra incertidumbre, sino que confirma y establece la certeza de la salvación y la confianza de los creyentes. . El Concilio de Trento está bastante equivocado cuando dice, en el Capítulo 12, que nadie puede saber por la Palabra de Dios a quién Dios ha elegido para Sí mismo, a menos que Él agregue una revelación especial más allá y aparte de la Palabra. Tampoco es cierto que un verdadero creyente no pueda establecer con certeza a partir de la Palabra de Dios, sin ninguna revelación especial, que pertenece a las filas de los predestinados. Trento aquí choca con las Escrituras, como acabamos de mostrar. Por supuesto, no ignoro el hecho de que las mentes desordenadas evocan muchas cosas desconcertantes y espantosas sobre la predestinación;

Martín Chemnitz

Examen del Concilio de Trento, noveno tema, sección 3: 23-5

Johann Gerhard: una meditación sobre cómo nos beneficia la muerte de Cristo

He aquí, Señor Jesús, ¡cuán inadecuadamente contemplo Tu sufrimiento! Me perturba el corazón y me entristece mucho el espíritu que mis propias obras y méritos no se encuentren en Tu sufrimiento, aunque Tu sufrimiento es (aun así) mi obra y Tus obras son mis méritos. ¡Oh, cuán inadecuadamente contemplo Tu sufrimiento porque, a pesar de la perfecta adecuación de Tu sufrimiento, todavía trato incansablemente de reforzarlo con mis propias obras! Sin embargo, si

pudiera fabricar algo de justicia por mí mismo, entonces Tu justicia dejaría de ser de algún beneficio para mí. En cualquier caso, seguramente no habría tenido tanta sed de Tu justicia. Si trato de hacer las obras de la Ley, entonces por la Ley seré condenado. Sin embargo, sé que ya no estoy más bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom. 6:14). Mi vida ha sido intempestiva. Santo Padre celestial, he pecado, ¡y no soy digno de ser llamado Tu hijo! ¡Y sin embargo, no me llamarás tu siervo!

Oh, que el fruto de tu sufrimiento no me sea negado. Tu sangre no es infértil; verdaderamente da fruto y libera mi alma. Mis pecados siempre han vivido en mi naturaleza caída. ¡Ahora, por fin, les ruego que mueran conmigo! Hasta ahora, mi naturaleza caída siempre me ha controlado; ¡Ojalá mi naturaleza espiritual obtenga la victoria! ¡Que mi yo externo esté sujeto a la muerte y al veneno, para que mi yo interior pueda llegar a la gloria! Hasta ahora, siempre he seguido los impulsos de Satanás. ¡Oh, que por fin sea herido bajo mis pies! Siempre está dispuesto a acusarme, pero no tiene ningún derecho sobre mí. La vista de la muerte me llena de miedo; sin embargo, la muerte pondrá fin a mis pecados y me instaurará en la vida de santidad. Sí, muy pronto, Dios mío, por fin podré complacerte perfectamente. El enemigo me aterroriza mostrándome mis pecados; Pero en la realidad, acusa a Aquel que cargó con mis defectos, a quien Dios entregó a la muerte por mis pecados. Cuán abrumadoramente grande es mi deuda, que no puedo pagar en absoluto. Pero confío en las riquezas y el amor de mi Fianza. Él suscribió mi deuda y me puso en libertad, ¡pagando por mí en su totalidad!

Oh Señor, he pecado: cuántos son mis pecados, cuán grandes son incalculables. Aun así, no cometeré el pecado más terrible de todos, el pecado de acusarte de mentir, cuando Tú testifiques por Tus palabras y obras y jurando que Tú has hecho expiación por mis pecados. Tú eres mi justicia; por tanto, no temo mis pecados. Tú eres mi sabiduría: ¡no temo mi ignorancia! Tú eres mi vida: ¡no le temo a la muerte! Tú eres mi verdad: ¡no temo la falsedad! Tú eres mi resurrección: ¡no temo morir! Tú eres mi alegría: ¡no temo los dolores de la muerte! Porque tú eres mi justicia, no temo comparecer ante el juez más severo.

Oh, que el rocío de tu gracia y el consuelo de la resurrección se derramen en mi alma reseca. Mi espíritu se marchita, pero pronto se regocijará en ti. ¡Mi carne débil se marchita, pero pronto florecerá! Me es impuesta la necesidad; Perezco. ¡Pero Tú me has liberado de todos los males, y Tú me librarás de perecer! Tú me hiciste: ¿destruirá algo lo que hicieron tus manos? Me has redimido de todo enemigo: ¿cómo puede el enemigo final, la muerte, triunfar sobre mí? Has prodigado tu vida, tu sangre, todo lo tuyo para salvarme: ¿cómo mantendrá la muerte su dominio sobre los redimidos a un precio de rescate tan costoso?

Tú eres mi justicia, Señor Jesús; mis pecados no vendrán contra ti. Tú eres la resurrección y la vida: mi sentencia de muerte no tendrá éxito

contra ti. Tú eres Dios: Satanás no triunfará contra ti. ¡Me has dado el don de tu Espíritu! En esto me regocijo, en esto triunfo, en esto creo con toda seguridad, sin dudar de que Tú me has concedido entrar en la cena de las bodas del Cordero. Abogado mío, tú eres mi vestido de bodas con el que me ha vestido mi bautismo. Tú has cubierto mi desnudez. Prohibido que yo pueda coser alguna vez en esta ropa preciosa y costosa cualquier parche de mi propia justicia; porque ¿qué es la justicia humana sino un trapo de inmundicia? ¿Con qué audacia puedo coser este sucio trapo al manto de tu justicia? Con este manto estaré delante de Tu rostro en Tu juicio, el día que juzgues al mundo con justicia y equidad. Con este manto estaré delante de tu rostro en el reino de los cielos. Esta túnica es la cubierta de mi vergüenza y mi falta de decoro, de modo que nada de eso pueda volver a ser registrado en la eternidad. Allí estaré delante de tus ojos glorioso y santo en mi carne; mi mismo cuerpo será imperecedero, revestido de la gloria más bendita: ¡gloria eterna por los siglos de los siglos!

Johann Gerhard

Meditaciones Sagradas, Meditación 5

Johannes Andreas Quenstedt: la diferencia entre la expiación de Cristo y su mérito

La expiación y el mérito de Cristo no son lo mismo. Las razones son:

1. La expiación negativamente "paga daños" a Dios por un agravio por lo que hemos hecho, recompensa por el pecado, paga una deuda y nos rescata por completo de las penas que durarían para siempre. Sin embargo, el mérito de Cristo nos reintegra positivamente a la aceptación de Dios y asegura a los pecadores una recompensa inmerecida: el regalo gratuito del perdón de los pecados, la justificación y la vida eterna.
2. La expiación es la causa, pero el mérito de Cristo es el efecto. Porque el mérito fluye de la fuente de la expiación. Cristo hizo expiación por nuestros pecados y por los castigos en los que habían incurrido, y por lo tanto, mereció el favor de Dios para con nosotros, el perdón del pecado y la vida eterna.
3. La expiación fue dada al Dios trino y a Su justicia, no a nosotros, aunque fue dada por nuestro bien. Pero cuando Cristo lo mereció, por ese mérito aseguró algo para nosotros, no para la Trinidad.
4. Los actos de humillación de Cristo, como su obediencia a la ley, su sufrimiento y muerte, etc., son expiatorios y meritorios al mismo tiempo. Pero los actos de Su exaltación, como Su resurrección, ascender al cielo y ser

entronizado a la diestra de Dios, no son actos de expiación; son puramente meritorios. En otras palabras, Cristo no expió nuestros pecados levantándose de entre los muertos y ascendiendo al cielo; pero al hacer estas cosas, Él mereció la vida eterna para nosotros y abrió las puertas del cielo.

5. Finalmente, la obra de expiación se origina en la deuda. El mérito, sin embargo, es un trabajo que no se debe en ningún sentido, sino que se realiza libremente. Es al mérito, entonces, al que pertenece la recompensa o la recompensa.

Aun así, no todos los teólogos aceptan esta distinción, pero algunos incorporan la expiación de Cristo en sí misma en el concepto de mérito.

Johannes Andreas Quenstedt

Teología Didáctico-Polémica o Sistema Teológico, Parte 1, Capítulo 2, sección 1

Paul Gerhardt: fe centrada en Cristo

Jesús, tu amor ilimitado para mí

Ningún pensamiento puede llegar, ninguna lengua declara;

Une mi corazón agradecido contigo

Y reinar sin rival allí.

Solo para ti, querido Señor, vivo;

Yo mismo a Ti, querido Señor, te doy.

Oh, concede que nada en mi alma

¡Puede habitar solo Tu puro amor!

Oh, que tu amor me posea íntegramente,

¡Mi alegría, mi tesoro y mi corona!

Quita toda frialdad de mi corazón;

Cada uno de mis actos, palabras, pensamientos, sean amor.

¡Oh Amor, qué alegría es Tu rayo!

Todo dolor ante tu presencia vuela;

Cuidado, angustia, dolor, derretir

Donde surgen Tus rayos sanadores.

Oh Jesús, nada puedo ver

¡Nada desea ni busca, sino a Ti!

Este amor incansable lo persigo,

Y os aspiro intrépidamente.

Oh, que tu amor renueve mi esperanza,

¡Arde en mi alma como fuego celestial!

Y el día y la noche sean todos mis cuidados

Para guardar este tesoro sagrado allí.

*Salvador mío, Tú me amas
Con vergüenza, necesidad, dolor, te has manifestado;
Para mí, en el árbol maldito,
Tú derramas tu sangre inocente;
Tus heridas en mi corazón imprimen,
¡Ni la marca se borrará jamás!*

*Más duro que el mármol es mi corazón
Y manchados de pecados de la más profunda mancha;
Pero tú eres el poderoso Salvador,
Ni en vano fluyó tu sangre purificadora;
Ah, ablande, derrita esta roca y pueda
¡Tu sangre lava todas estas manchas!*

*Oh, que yo, de niño,
Que te siga y no descanse nunca,
Hasta que hayas respirado dulcemente tu dulzura
¡Y humilde mente en mi pecho!
Ni nunca podremos separarnos,
Hasta que llegue a ser uno contigo.*

*Deja que tu amor me señale aún el camino;
¡Cuán maravillosas ha realizado tu amor!
Guíame todavía, no sea que me extravié;
Dirige mi palabra, inspira mi pensamiento;
Y si caigo, pronto podré escuchar
Tu voz, y sabe que el amor está cerca.*

*En el sufrimiento sea tu amor mi paz,
En la debilidad sea tu amor mi poder;
Y cuando cesen las tormentas de la vida,
Jesús, en esa tremenda hora,
En la muerte como la vida, sé tú mi guía,
Y sálvame, que por mí has muerto.*[38](#)

Johann Arndt: la urgente necesidad de la santificación en la vida de fe

¿Cómo puede una persona que tiene fe en Cristo permanecer en los pecados por los cuales el Señor pagó un precio tan costoso como Su propia sangre más preciosa? Por tanto, cuando, oh alma, te sientas tentada a tener pensamientos elevados sobre ti misma y ambición egoísta, piensa en el desprecio y la humillación que Jesús cargó sobre sí mismo para expiar estos pecados. Cuando desees este mundo, piensa en la pobreza que experimentó Jesús para poder hacer expiación por tus deseos aferrados; y seguramente esto extinguirá en ti el amor al dinero y los bienes materiales. ¡Qué dolor y agonía soportó Cristo a

causa de sus deseos y placeres pecaminosos! ¿Y sigues persiguiendo estos placeres cuyas consecuencias serán un agujón mortal? ¡Pobre de mí! ¡Cuán grande debe ser la depravación de nuestra naturaleza, cuando podemos encontrar dulzura en cosas por las cuales nuestro Redentor y Señor sufrió dolor hasta la muerte! Cristo murió para pagar el precio de su ira, odio y hostilidad: para expiar su amargura y maldad, su deleite en vengarse y su espíritu implacable. Esto lo logró con su mansedumbre y paciencia supremas, su compasión y longanimidad. ¿Y te enojarás por cualquier motivo trivial, y considerarás deliciosa la venganza, cuando tu Redentor bebió hasta las últimas gotas de la copa de amargura y sufrimiento para expiar estas mismas cosas?

En verdad, aquellos que toman para sí el nombre de cristianos, y sin embargo no renuncian a los placeres del pecado, crucifican a Cristo de nuevo para sí mismos y lo ponen en deshonra pública (Heb. 6: 6). Por tanto, es absolutamente imposible que compartan ese mérito que pisotean. Contaminan la sangre del pacto eterno, es decir, no lo consideran una purificación de sus pecados. Desprecian el Espíritu de gracia; lo desprecian y le resisten; y, por sus vidas impías, tratan como algo barato y despreciable que la gracia de Dios ofreció en Jesucristo (Heb. 10:29). Así, la sangre del Salvador, que fue derramada para su salvación, ahora clama en voz alta pidiendo justicia contra ellos; Tendrán que enfrentarse al justo juicio de Dios, que atraen hacia sí mismos por su pecado. Este pensamiento debería infundir temor en todos los que mencionan el nombre de Cristo. Porque en verdad, cuán terrible es caer en las manos del Dios viviente (Hebreos 10:31). Porque Él es un Dios vivo, no un ídolo muerto que permitirá que Su gracia y misericordia sean burladas y despreciadas para siempre ...

Aunque estas verdades son ciertas y evidentes en sí mismas, muchas personas que dicen ser cristianas nunca se han arrepentido y, sin embargo, tienen el descaro de reclamar una parte de los méritos de Cristo y del perdón de los pecados que Él ha obtenido. No han dejado de complacer su ira habitual, deseos mundanos, orgullo, mala voluntad, celos, hipocresía e injusticia hacia los demás; de hecho, ¡han caído en una esclavitud cada vez más profunda a estas cosas! Y sin embargo ¡ay!) Esperan que su pecado sea perdonado. Con falsa confianza piensan que los méritos de Cristo los protegerán contra el juicio venidero del Dios Todopoderoso. Aunque este es uno de los errores más crudos y flagrantes del mundo, ¡no dudan en llamarlo “fe” por la cual esperan ser salvos! ¡Oh, qué falacia! Estas son personas que se hablan dulcemente a sí mismas para su propia destrucción, imaginando tontamente que son verdaderos cristianos simplemente porque tienen un conocimiento mental del Evangelio y porque creen que Jesús murió por sus pecados. Pero, lamentablemente, esto no es fe. Es mera fantasía. ¡Eres un cristiano falso miserable y tremendamente autoengañado, si

puedes dejarte engañar de esta manera! La Palabra de Dios nunca enseñó tal doctrina.

Johann Arndt

Verdadero cristianismo, Libro 1, Capítulo 8

Philip Jacob Spener: el pietismo de la iglesia

En tercer lugar, podría ser provechoso (ofrezco esto para una consideración más profunda y madura) para traer de vuelta el tipo de reuniones de la iglesia que tenían en la antigüedad, en tiempos apostólicos. Además de nuestros servicios de predicación ordinarios, podríamos tener otras reuniones como las que Pablo establece en 1 Corintios 14: 26–40. Aquí, no sería una sola persona levantándose para predicar (aunque esta costumbre continuaría en otros momentos); no, otros bendecidos con dones de entendimiento también hablarían, dando sus piadosas opiniones sobre el tema propuesto, para ser evaluados por el resto. Todo esto se haría de una manera diseñada para evitar el desorden y el conflicto.

Podríamos hacer esto aceptablemente reuniendo a varios pastores, en pueblos que tengan más de un pastor en residencia. O varios miembros de la iglesia cuyo conocimiento de Dios es razonablemente bueno, o que deseen progresar en ese conocimiento, podrían reunirse bajo la supervisión de un pastor, leer las Sagradas Escrituras y discutir los versículos de manera fraternal. Buscarían el significado llano y todo lo que contienen los versículos que sirva a los propósitos de la edificación común. Si alguien en la reunión tiene alguna dificultad con un verso, se le debe permitir ventilar sus dudas y pedir una mejor explicación. Los más informados, incluidos los pastores, serían libres de dar su comprensión de los pasajes en cuestión. Todas las contribuciones, asumiendo que estén en consonancia con lo que el Espíritu Santo pretende en las Escrituras, debe ser meditado con cuidado por los demás (especialmente los pastores ordenados), y la aplicación práctica debe ser llevada a cabo, para que el recogimiento sea edificado. Todo debe organizarse teniendo en cuenta la gloria de Dios y también el progreso espiritual de los miembros del grupo, teniendo en cuenta sus limitaciones. Si alguien se vuelve impertinente, argumentativo, autopromoción, etc., los predicadores a cargo deben vigilar esto e imponer diplomáticamente silencio a esas personas.>

Podría esperarse un beneficio considerable de este tipo de reuniones. Los predicadores se familiarizarían mejor con los miembros de la iglesia, con sus debilidades o su progreso en doctrina y piedad; los predicadores y la gente ganarían una confianza más cercana el uno en el otro, para su beneficio mutuo. La gente tendría una maravillosa oportunidad de hacer un estudio sólido de la Palabra de Dios, hacer preguntas con cortesía y obtener una respuesta (la gente no siempre se

siente capaz de discutir estas cosas con su pastor por su cuenta). El resultado pronto sería el crecimiento personal y una mayor capacidad para instruir a los niños y los sirvientes domésticos en las cosas cristianas. Sin este tipo de reuniones, los sermones fijos no siempre se entienden muy bien, porque la gente no tiene tiempo para detenerse y pensar en cada punto. O si se detienen a pensar luego pierden el hilo de lo que dice el predicador a continuación. Las discusiones evitan este escollo. O también, leer la Biblia en privado o en voz alta a la familia, sin que nadie esté presente para ofrecer ayuda de vez en cuando para entender este o aquel versículo, no nos da una explicación adecuada de todo lo que deseábamos entender.

Los defectos de estos dos métodos, la predicación pública y la lectura privada, se remediarían con las reuniones que he descrito. No se impondría una gran carga sobre los predicadores ni sobre el pueblo, y contribuiría en gran medida a que se cumpliera la exhortación de Pablo en Colosenses 3:16: "Habite en abundancia la palabra de Cristo, enseñándose y amonestándose unos a otros con toda sabiduría, cantando salmos. e himnos y cánticos espirituales ". De hecho, las reuniones podrían cantar tales canciones para alabar a Dios e inspirar a los miembros del grupo.

De esto podemos estar seguros: ¡el uso cuidadoso y laborioso de la Palabra de Dios no consiste simplemente en escuchar sermones! Incluye leer, meditar, discutir (Sal. 1: 2) y es el principal medio de reforma, ya sea que se siga mi sugerencia anterior o se adopte alguna otra. La Palabra de Dios es siempre la semilla de la cual debe crecer todo lo bueno en nosotros. Si logramos que las personas busquen su felicidad con alegría y seriedad en el Libro de la Vida, esto fortalecerá gloriosamente su vida espiritual y los convertirá en personas muy diferentes.

Philip Jacob Spener

Pia Desideria, Parte 3, sección 1

Gerhard Tersteegen: la poesía del pietismo radical

Aun así, ¡oh alma! la señal y la maravilla

De todas las edades, vea:

Cristo, Dios tuyo, Rey de gloria,

En la Cruz por ti:

Del seno del Padre ven,

Alma errante, para llevarte a casa.

¿Sabrías si Jesús te ama?

¿Si te ama bien?

Míralo sufrir, con el corazón quebrantado,

Todos los dolores del infierno:

*Herido, soportando en tu lugar
Toda tu culpa y tu deshonra.*

*Míralo de su Dios desamparado,
Escucha sus amargos llantos
Levántate sin respuesta a través de la oscuridad
De los cielos silenciosos:
Ver la fuente de la sangre
Derramada para traerte de regreso a Dios.*

*Mío es el pecado, oh poderoso Salvador,
Puesto por Dios sobre ti;
Mi eterna condenación
En Tu Cruz veo;
En tu divina agonía
Mira la maldición que más era mía.*

*Ver la conquista y el triunfo
Tú para mí has ganado;
Justicia satisfecha para siempre,
Todo el placer de Dios hecho.
¡Así, Roca herida! de ti,
La vida eterna fluye hacia mí.*

*A mí, el bajo, el culpable,
Fluye ese diluvio viviente;
Yo, tu enemigo, estoy rescatado
Por tu preciosa sangre.
Silencioso a tus pies yazco,
Perdido en la inmensidad del amor.*

(de la traducción de Frances Bevan)

[1](#) Ver Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulos 2 y 3.

[2](#) "Antinomiano" es del griego anti, contra y nomos, la ley; por lo tanto, "contra la ley".

[3](#) No debe confundirse con el teólogo reformado más conocido Wolfgang Musculus.

[4](#) Ver Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 6, sección 1.

[5](#) Véase ibíd., Capítulo 3, sección 7.

[6](#) Vea el Volumen Tres: Renacimiento y Reforma para una discusión más completa de cómo diferían los puntos de vista luterano y reformado.

[7](#) Véase ibíd., Capítulo 2, sección 7.

[8](#) Véase ibíd., Capítulo 6, sección 1.

[9](#) Vea también Calvin Institutes 3: 11: 5-12.

[10](#) Ver *Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 3, sección 4*.

[11](#) ¡Los cinco puntos del calvinismo se corresponden con los doce puntos del luteranismo!

[12](#) Los cánones de Dort alcanzaron un estatus similar entre los reformados en el siglo XVII, pero su impacto fue menos duradero. Los luteranos conservadores de todo el mundo todavía reconocen la Fórmula de la Concordia; pero aparte de la tradición reformada holandesa conservadora, no se puede decir lo mismo de los cánones de Dort entre los calvinistas.

[13](#) La Ilustración fue un movimiento cultural de ámbito europeo comparable al Renacimiento, aunque con un espíritu y un mensaje diferentes: la suficiencia total de la razón humana. Probablemente podamos decir que la Ilustración comenzó a finales del siglo XVII o principios del XVIII, con algunos "signos de los tiempos" un poco antes, por ejemplo, la filosofía de Descartes y el auge de la ciencia.

[14](#) Ver *Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 7*.

[15](#) Ver *Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 2, sección 3*.

[dieciséis](#) Bautistas, que no cundan el pánico: esta es una definición luterana.

[17](#) Nuevamente, una definición luterana.

[18](#) Muchos teólogos de la época medieval y de la Reforma aceptaron una validez limitada para la astrología; pensaron que podría predecir algunos eventos futuros, incluido el comportamiento de las personas "en masa" (en grandes agregados o poblaciones), pero no la conducta o el destino individual. Esta visión, que se encuentra clásicamente en Tomás de Aquino, se basó en la creencia de que las influencias reales emanaban de las estrellas y los planetas, afectando el alma humana. Compare la traducción de la Biblia de Ginebra de Job 38:31, "¿Puedes refrenar las dulces influencias de las Pléyades?" Para Santo Tomás de Aquino, véase *Summa Theologiae*, segunda parte de la segunda parte, pregunta 95, artículo 5.

[19](#) Consulte el Capítulo 6, sección 3.1, para la vida y el trabajo de Belarmino.

[20](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.7.

[21](#) Para Cyril Lucaris, consulte el Capítulo 8, sección 1.

[22](#) Para obtener más información sobre esto, consulte la sección 4 sobre el pietismo.

[23](#) Todo el mundo admite ahora que los puntos vocales no formaban parte del texto original, sino que se agregaron más tarde.

[24](#) Ver sección 4.

[25](#) La frase es de Hudibras de Samuel Butler. Consulte una cita más completa en el Capítulo 4, sección 1.2.

[26](#) Para los husitas y sus orígenes, vea el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 10, sección 5.

[27](#) Consulte el Capítulo 6, sección 1.1 para obtener más información sobre Richelieu.

[28](#) Para Tauler, *Theologica Germanica* y Thomas a Kempis, ver el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 10, sección 6.

[29](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.6, para la Asamblea de Westminster.

[30](#) Para Bayly, consulte el Capítulo 3, sección 4.3; para Baxter, consulte el Capítulo 3, sección 6.4.

[31](#) Consulte el Capítulo 7, sección 2.1 para Molinos.

[32](#) La idea de que a las comunidades minoritarias se les otorgue su propio sistema judicial, por ejemplo, los musulmanes que funcionan bajo la ley de la Sharia dentro de una sociedad no musulmana más grande, no es nada nuevo. Los calvinistas disfrutaron de este privilegio en Prusia.

[33](#) Como vimos en la vida del compositor de himnos luterano Paul Gerhardt.

[34](#) Nombre alemán Johann Scheffler. Su himno más conocido en inglés es Thee will I love, my Strength, my Tower, traducido al inglés por John Wesley.

[35](#) Consulte el Capítulo 7, sección 2.

[36](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.6, para obtener más información sobre Descartes.

[37](#) Anteriormente conocido como esquimales, un término que ahora se considera degradante.

[38](#) Basado en la traducción de John Wesley, con muy leve alteración.

La fe reformada

La fe reformada, comúnmente conocida como calvinismo, se había establecido en las ciudades de Suiza y en Inglaterra, Escocia, la República Holandesa y partes de Alemania, con una minoría reformada significativa en Francia. En nuestro período fue, teológica y espiritualmente, una entidad vasta, compleja y en desarrollo. La visión original expresada por la primera generación de pioneros: Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger, Martin Bucer, Peter Martyr Vermigli, John Calvin y otros, fue en muchos sentidos solo la base sobre la cual las generaciones siguientes construyeron el templo de la "ortodoxia reformada". (vea abajo). Pero la ortodoxia reformada distaba mucho de ser monolítica, como descubriremos. Tenía sus fricciones y controversias internas, sus diferentes voces, su propia historia rica. Para congelar una escena de esa historia (digamos,

Este Capítulo tratará de presentar a los lectores el mundo reformado posterior a Calvino en todas sus variedades, pero con dos importantes requisitos: la teología reformada en Inglaterra y Escocia recibe un tratamiento separado en los capítulos 3-5. El único británico¹ El teólogo que ocupa un lugar importante en el Capítulo actual es William Ames, debido a su papel bastante especial en el desarrollo del drama de la teología reformada de la Europa continental.

1. Escolástica y ramismo

En el capítulo sobre el luteranismo, sección 2, consideramos la forma en que los teólogos luteranos, después de la Fórmula de la Concordia (1577), se aliaron con una filosofía aristotélica revivida. El resultado, como vimos, se conoce generalmente como ortodoxia luterana o escolasticismo luterano. Hubo un desarrollo paralelo en la teología reformada. Por lo tanto, nos ahorraremos volver a cubrir el mismo terreno; el relato ya dado de la teología luterana, y su relación con Aristóteles, se aplica en esencia también a la teología reformada. El resultado fue la ortodoxia reformada o escolasticismo reformado (a veces llamado "calvinismo escolástico"). Se desarrolló un poco antes que su contraparte luterana, quizás porque la teología reformada nunca tuvo la misma animadversión que tuvo el luteranismo temprano contra Aristóteles. o contra su gran intérprete cristiano medieval, Tomás de Aquino. Después de todo, uno de los "padres fundadores" más influyentes de la tradición reformada, Peter Martyr Vermigli, era él mismo un filósofo aristotélico profesional altamente logrado.²

Un factor de complicación en la ortodoxia reformada fue la presencia, no solo de un aristotelismo revitalizado, sino de una nueva herramienta de pensamiento: el ramismo. Lleva el nombre de un pensador reformado francés, Peter Ramus (1515-1572). Ramus desarrolló un sistema de análisis lógico que se basaba en la "dicotomía", dividiendo los conceptos en pares y luego dividiendo cada par en otro par, hasta que finalmente se llegaba a axiomas básicos que no podían dividirse más. Muchos pensadores reformados adoptaron el ramismo como método para examinar y explicar conceptos teológicos. Otros (como Theodore Beza, ver más abajo) rechazaron el ramismo en favor de un aristotelismo prístino. Sin embargo, sería demasiado simplista plantear el ramismo y el aristotelismo como alternativas crudas; muchos teólogos reformados pudieron combinar los dos y lo hicieron.

Los debates sobre la naturaleza, los orígenes y las consecuencias de la ortodoxia reformada o el calvinismo escolástico son innumerables y, sin duda, continuarán. Al ubicar la mayor parte de mi propia discusión bajo el título anterior de la ortodoxia luterana, estoy sugiriendo gentilmente que los estudiantes reformados no deberían quedar demasiado aprisionados en su propio universo reformado, sino que piensen en las dimensiones mucho más amplias de cómo evolucionó el

método teológico en todos los ámbitos en el mundo. segunda parte del siglo XVI.

Conozcamos ahora a algunas de las figuras representativas de la ortodoxia reformada, gigantes que dejaron su huella en la historia de la teología calvinista después de que los pioneros habían desaparecido de la escena.

2. Theodore Beza

Theodore Beza(1519-1605) fue el discípulo más distinguido de Juan Calvino y, de hecho, el sucesor de Calvino como líder espiritual de Ginebra. Nacido en una familia aristocrática en Vézelay en Borgoña, Francia, recibió una educación de primera clase del humanista alemán Melchior Wolmar (1497-1561), uno de los principales eruditos griegos de esa época (también había enseñado griego a Calvino, quien dedicó su comentario sobre 2 Corintios a Wolmar). Wolmar había abrazado los puntos de vista de la Reforma, y estos influyeron profundamente en la joven Beza. Sin embargo, permaneció aparentemente un católico romano durante muchos años, viviendo en París como un noble despreocupado con ingresos privados y dedicando sus energías a la literatura clásica. No fue hasta que se recuperó de una experiencia cercana a la muerte a través de una enfermedad en 1548 que Beza se tomó en serio el hecho de ser protestante. Ahora huyó de París a la ciudad reformada suiza de Lausana, donde enseñó griego durante los siguientes nueve años en su universidad. En 1558, los gobernantes del poderoso cantón suizo de Berna impusieron un nuevo asentamiento religioso en Lausana; aunque los berneses fueron reformados, Beza se opuso a que el estado dictara la doctrina y el culto a una Iglesia reformada. Así que se fue en protesta y se mudó a la Ginebra de Calvin.

Beza pronto se convirtió en la amiga y compañera de trabajo más cercana de Calvin; Calvino lo puso a cargo de la academia de Ginebra en 1559, cargo que ocupó durante el resto de su vida. Además de sus deberes generales dirigiendo la academia, Beza enseñó teología sistemática allí. Su devoción por la academia la convirtió en uno de los cuerpos educativos reformados más exitosos del siglo XVI, con distinguidos conferenciantes y un enorme alumnado internacional. Desde la academia, un flujo constante de pastores, evangelistas y plantadores de iglesias reformados fluyó hacia el resto de Europa. A la muerte de Calvino en 1564, Ginebra, naturalmente, buscó en Beza el liderazgo continuo, que proporcionó durante los siguientes 40 años.



Martin Chemnitz (1522-1586) Retrato de un artista desconocido

Beza no solo supervisó la academia; también fue, después de la muerte de Calvino, pastor principal de Ginebra y presidente de la “compañía de pastores”, que supervisaba la formación y ordenación ministerial. Gran parte de la energía de Beza como líder de la iglesia se dedicó a las fortunas de la montaña rusa de los calvinistas o hugonotes franceses durante las “guerras de religión” de Francia (1562-1598).³ Aconsejó a los nobles hugonotes; dio orientación a pastores y teólogos hugonotes, especialmente sobre asuntos de gobierno de la iglesia, donde defendió el presbiterianismo (bajo la influencia de Peter Ramus, algunos prefirieron un modelo más congregacional, que Beza consideró destructivo para la unidad reformada francesa). Su filosofía política evolucionó en una dirección más radical bajo el impacto de la masacre del día de San Bartolomé en 1572, cuando unos 20.000 hugonotes fueron masacrados. La participación de la corona francesa en la masacre (a través de la madre dominante del joven rey Carlos IX, Catalina de Medici), inspiró a Beza a escribir Sobre el poder de los magistrados (1574). Aquí, Beza argumentó que si los monarcas se comportaban de manera tiránica, las

autoridades políticas menores del reino podrían restringirlos legalmente, por la fuerza si fuera necesario.

La contribución de Beza al culto reformado fue notable. En 1562, publicó un salterio métrico francés completo. Clement Marot (1497-1544) lo había traducido en parte y Beza lo terminó. Tenía un talento poético y el nuevo salterio capturó instantáneamente el afecto de los calvinistas francófonos de toda Europa. Formó la base de los salterios reformados ingleses, alemanes y holandeses.

Beza también fue un notable erudito textual. Publicó su propia edición crítica del Nuevo Testamento griego en 1565, con la intención de reemplazar el texto de Erasmo que Beza consideraba inadecuado. La versión de Beza hizo uso de otros manuscritos griegos desconocidos para Erasmo, incluido uno que lleva el nombre de Beza, el código Bezae; de origen francés, fue entregado a Beza para su custodia durante las guerras de religión francesas, y él a su vez lo donó a la Universidad de Cambridge de Inglaterra. La edición de Beza del Nuevo Testamento griego pasó por cinco ediciones durante su vida y tuvo una amplia influencia en la erudición textual protestante; sería un texto clave utilizado por los traductores de la Biblia King James.⁴

Beza fue el teólogo reformado temprano más influyente en enunciar la doctrina de la predestinación en su forma “supralapsaria”.⁵ La mayoría de los teólogos reformados han sido “infralapsarios”.⁶ La diferencia radica en el orden lógico de los propósitos o decretos de Dios. Según la opinión infralapsaria de la mayoría, en Su predestinación de los elegidos a la bienaventuranza, Dios los contempla en Su presciencia como caídos en Adán y necesitados de salvación. La elección es, por tanto, un decreto para salvar del pecado. Según la visión supralapsaria, por el contrario, en la predestinación de los elegidos por Dios a la bienaventuranza, Él los contempla simplemente como personas capaces de ser creadas. Por tanto, la elección no tiene relación con el pecado; en Su mente eterna, Dios ha elegido a los elegidos “antes” de que Él los prevé pecando y necesitando la salvación. Beza defendió esta visión supralapsaria. Quizás un diagrama aclare la diferencia (el propio Beza produjo un diagrama famoso que era mucho más detallado):

EL ORDEN LÓGICO DE LOS DECRETOS DE DIOS

Orden de decretos infralapsarios	Orden supralapsaria de decretos
Dios decreta crear la humanidad.	Dios decreta dar eterna bienaventuranza a algunos (el decreto de elección).

Decreta permitir la caída de la humanidad.	Decreta crear a los elegidos y a los no elegidos.
Decreta salvar a algunos pecadores de la humanidad caída (el decreto de elección) y dejar al resto en sus pecados.	Decreta permitir la caída de los elegidos y no elegidos.
Decreta la misión de Cristo de salvar a los elegidos.	Decreta la misión de Cristo de salvar a los elegidos.

Las críticas al “escolasticismo” de Beza se han centrado a menudo en sus puntos de vista supralapsarios. Sin embargo, dado que la mayoría de los escolásticos reformados eran infralapsarios, pero no menos escolásticos, parecería que una crítica consistente del escolasticismo reformado debe rechazar toda idea de un orden lógico en los decretos de Dios, ya sea supralapsario, infralapsario o cualquier otra secuencia (ver sección 3). para la secuencia amyraldiana). Ciertamente, no había nada en la metodología escolástica de la ortodoxia reformada que la vinculara al supralapsarianismo de Beza. La única confesión de fe con carácter internacional que produjo el calvinismo escolástico fue en realidad infralapsaria (los cánones de Dort, ver sección 2).

El impacto más profundo de Beza fue la forma en que ayudó a consolidar una identidad teológica reformada distintiva posterior a Calvino. A través de sus escritos, puso agua azul clara entre la fe reformada y sus competidores en la segunda mitad del siglo XVI, interactuando con católicos romanos, luteranos, socinianos e incluso sus compañeros reformados en la forma de zwinglianos (en la Cena del Señor , donde Beza rechazó el “memorialismo” de Zwingliano todavía favorecido por unos pocos a favor de la visión de la “presencia espiritual real” que habían defendido Martín Bucer, Pedro Mártir y Juan Calvino). Beza articuló su teología de manera más completa en su Confesión de la fe cristiana, publicada originalmente en francés (1559), luego traducida al latín (1560) y otros idiomas (por ejemplo, inglés en 1563). Fue un éxito de ventas en toda Europa.

3. Amandus Polanus

Amandus Polanus(1561-1610) nació en una familia aristocrática en Opole en Silesia (una región ahora mayoritariamente en Polonia, pero en parte en Alemania: en la época de Polanus pertenecía a la corona austriaca). Su vida espiritual es un fascinante estudio de caso en las contracorrientes del luteranismo y el calvinismo durante los conflictos doctrinales que asolaron el luteranismo antes de la Fórmula de la Concordia en 1577. Polanus era originalmente luterano; Mientras estudiaba en Breslau (también en Silesia), lo encontramos adhiriendo a una forma "filipista" de luteranismo, también apodado "cripto-calvinismo" por los luteranos estrictos por su aceptación de una comprensión reformada de la presencia de Cristo en la eucaristía.⁷ Polanus continuó sus estudios en la Universidad Luterana de Tubinga, pero pronto abandonó el luteranismo por completo (adoptó una comprensión más reformada de la elección). Dejó Tubinga en 1583 y continuó su educación en Basilea, Ginebra y Heidelberg. En Ginebra cayó profundamente bajo el hechizo de Theodore Beza. Después de pasar dos años con los husitas de Bohemia, Polanus regresó a la ciudad suiza de Basilea como tutor privado de una familia aristocrática. En 1596, se convirtió en profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Basilea.

Aquí, las opiniones abiertamente reformadas de Polanus lo metieron en problemas con los simpatizantes luteranos. Basilea había pasado por varias décadas de intensa fricción religiosa sobre si permanecería en el campo reformado o pasaría al luteranismo. Muchos de los clérigos de la ciudad habían favorecido el luteranismo, especialmente Simon Sulzer (1508-1585), el antistes (pastor principal) de Basilea desde 1553. Selzer había introducido formas de culto luterano (por ejemplo, instrumentos musicales: órgano, flauta y tambor). y consiguió que todo el clero se suscribiera al Concordato de Wittenberg de 1536, una declaración cuidadosamente redactada sobre la Cena del Señor que había creado una unidad luterana-reformada sobre el tema. El único factor que finalmente había impedido que Basilea se volviera completamente luterana fue (irónicamente) la Fórmula de Concordia de 1577 del luteranismo; Las condenas explícitas de la Fórmula al calvinismo resultaron demasiado fuertes para la mayoría del clero y los magistrados de Basilea. Cuando Sulzer murió en 1585, el siguiente antistes fue el vigorosamente reformado John Jacob Grynaeus (1540-1617), quien deshizo la mayor parte del trabajo de Sulzer.

Aún así, quedaba gente de inclinación luterana en Basilea, y las conferencias de Polanus los antagonizaban. Fue acusado de enseñar

doctrinas en la universidad que no se atrevería a predicar en un púlpito, específicamente su comprensión de la predestinación. Polano se defendió apelando al propio Martín Lutero: ¿no había sido Lutero, en su La servidumbre de la voluntad, un predestinario de pura cepa? También negó haber enseñado algo en la universidad que no predicaría en un púlpito, aunque admitió que la metodología académica y del púlpito era muy diferente. Polanus tuvo éxito en reivindicar sus puntos de vista, y este parece haber sido el último suspiro de los luteranos en Basilea, que a partir de entonces fue sólidamente reformado, debido en cierta medida a las propias enseñanzas de Polanus.

Polanus escribió varios tratados, pero su obra maestra fue su Sistema de teología cristiana (1609). Esta fue la teología sistemática más completa escrita hasta ahora por un teólogo reformado y ejerció una gran influencia. Tenía un fuerte énfasis anticatólico, defendiendo la enseñanza reformada contra la alternativa romana; El principal compañero de entrenamiento de Polanus fue el cardenal italiano Robert Bellarmine, el teólogo supremo de la Contrarreforma católica.⁸ El alcance del impacto histórico de Polanus en el futuro pensamiento reformado se puede medir a partir del gran movimiento "neo-ortodoxo" de las décadas de 1920 y 1930, que revivió el interés por los teólogos de la ortodoxia reformada. El pensador dominante del movimiento, Karl Barth, en su colosal Iglesia Dogmática, dedicó más espacio a discutir los puntos de vista de Amandus Polanus que de cualquier otro teólogo ortodoxo reformado.

El método teológico de Polanus fue una fuerte síntesis del aristotelismo y el ramismo; aceptó el análisis de causalidad de Aristóteles, pero también hizo un amplio uso de la técnica de dicotomía de Ramus.⁹ (Esto demuestra que el aristotelismo y el ramismo podrían combinarse en la ortodoxia reformada). También, siguiendo el ejemplo de Ramus, destacó el “uso” práctico de cada doctrina, lo que dio un nuevo impulso a las dimensiones morales de la teología. Además, ayudó a promover la causa del pacto o teología “federal”; Su impacto como teólogo sistemático dio inmensa credibilidad a la opinión de que la relación original entre Dios y la humanidad en el Edén había sido mediada por un pacto. (Consulte Cocceius a continuación para obtener más información sobre la teología federal).

Polanus era un gran admirador de Theodore Beza, con quien estudió en Ginebra, y de alguna manera siguió a su maestro para dar una forma más lógica y estructurada a la teología. Insistió en que la teología sana no podía ser simplemente una exégesis bíblica; igualmente requirió un método filosófico riguroso, que fue proporcionado en gran parte por Aristóteles. Sin embargo, al adoptar esta postura, Polanus no fue un

esclavo seguidor de Beza. Claramente mezcló su aristotelismo con el ramismo, que Beza rechazó, y estaba mucho menos entusiasmado con la visión supralapsaria de la predestinación que Beza, permitiendo la posibilidad de una comprensión infralapsaria.

Las conferencias de Polanus impresionaron tanto a los gobernantes de Basilea que después de su muerte, crearon en la universidad un nuevo departamento de teología sistemática en memoria de Polanus (anteriormente solo había departamentos de Antiguo y Nuevo Testamento).

4. William Ames

William Ames(1576-1633) nació en Ipswich en Suffolk, Inglaterra. Estudió teología en Cambridge, donde se hizo amigo cercano de su tutor, el célebre William Perkins, el más grande de los teólogos reformados isabelinos.¹⁰El establecimiento inglés, sin embargo, impidió que Ames siguiera una carrera académica, debido a sus fuertes objeciones puritanas a aspectos de la Iglesia Anglicana, por ejemplo, el uso de vestimentas clericales. Finalmente, Ames abandonó Inglaterra por completo, decidiendo que su clima religioso se había vuelto demasiado hostil a su avanzada perspectiva puritana; se instaló en la República Holandesa en 1610 y al año siguiente se convirtió en capellán de la comunidad de emigrados ingleses en La Haya, sede del gobierno holandés. Fue apoyado financieramente por el simpatizante puritano Sir Horatio Vere, quien dirigió un contingente inglés que ayudó a los holandeses en su larga guerra con España. Sin embargo, el gobierno inglés seguía siendo hostil a Ames y obligó a Sir Horatio a despedirlo en 1618. Por lo tanto, no tenía un cargo oficial reconocido por la Iglesia o la monarquía inglesa cuando enviaron delegados al ilustre Sínodo de Dort, convocado para resolver la controversia arminiana; el Sínodo comenzó a reunirse en noviembre de 1618 (ver sección 2). A pesar de esto, Ames era tan estimado por los reformados holandeses que le pagaron para que asistiera al Sínodo, donde actuó como asesor de su presidente, Johannes Bogerman. Ames no era tan duro contra los arminianos como muchos ortodoxos reformados; aunque admitió que la visión arminiana de la gracia era un error, se negó a clasificarla como herejía. donde actuó como asesor de su presidente, Johannes Bogerman. Ames no era tan duro contra los arminianos como muchos ortodoxos reformados; aunque admitió que la visión arminiana de la gracia era un error, se negó a clasificarla como herejía. donde actuó como asesor de su presidente, Johannes Bogerman. Ames no era tan duro contra los arminianos como muchos ortodoxos reformados; aunque admitió que la visión arminiana de la gracia era un error, se negó a clasificarla como herejía.

En 1622, Ames se convirtió en profesor de teología en la recién creada Universidad Franeker en la costa norte de la República Holandesa. Aquí produjo la mayor parte de su producción literaria: su *Médula de la teología* (1627), *Los tendones de Belarmino eliminados* (1628),¹¹*Críticas del Sínodo por escritores protestantes* (1629) y *Concerniente a la conciencia, su poder y casos* (1632). Sus conferencias

le aseguraron un renombre en toda Europa; los estudiantes acudieron en masa de todos los rincones para escuchar al gran Ames. En reconocimiento a su reputación, la universidad lo nombró rector en 1626. Sin embargo, encontró el intelectualismo ortodoxo de la universidad bastante sofocante; En su opinión, demasiados trataban la teología como una disciplina puramente académica, sin ningún impacto obvio en el estilo de vida. Se dice de uno de los colegas teológicos de Ames que a veces bebía demasiado por las tardes y que sus alumnos, con el pretexto de llevarlo a casa, lo llevaban a las puertas de una ciudad completamente diferente, de modo que no pudo regresar a Franaeker a tiempo para su conferencia a la mañana siguiente.¹² Con su insistencia en la naturaleza práctica de la teología, Ames se desanimó.

Por alguna razón, Ames intentó dejar Franaeker. Hizo un intento fallido de emigrar a Estados Unidos, cuyas iglesias congregacionales en la nueva colonia de Massachusetts suplicaron sus servicios pastorales, y cuyo clima esperaba que curara su asma.¹³ Luego en 1632 se convirtió en co-pastor de una iglesia congregacionalista en Rotterdam, donde murió un año después a la edad de 57 años. Es interesante reflejar que de los teólogos ingleses que lograron aceptación internacional como escolástico reformado, ninguno fue más renombrado en el siglo XVII que Ames, y Ames era congregacionalista. Los escolásticos continentales, casi todos presbiterianos (salvo algunos influenciados por los puntos de vista más congregacionales de Peter Ramus), no parecen haber opuesto a Ames sus puntos de vista minoritarios sobre el gobierno de la iglesia.

La obra maestra de Ames, *La médula de la teología*, influyó enormemente en las generaciones posteriores de pensadores reformados. Su atractivo residía en parte en su método; Ames organizó su contenido teológico sobre un modelo ramista radical y completo. El ramismo estaba muy de moda en ese momento, y el enfoque de Marrow debió parecer de vanguardia. También fue atractiva la insistencia generalizada de Ames en la naturaleza práctica de la teología. También aquí estaba siguiendo a Ramus ya su antiguo mentor William Perkins, quien había definido la teología como “la ciencia de vivir benditos por siempre”.

Ames también fue influyente en su exploración ampliada de las dimensiones éticas de la teología, que se encuentra especialmente en su *Concerning Conscience*. Ningún teólogo reformado antes de esto había analizado tan completamente los dilemas morales de la fe. El trabajo de Ames fue admirado e imitado durante mucho tiempo como modelo de este tipo.

En el continente, Ames era conocido por su nombre latinizado, Amesijs.

5. Johannes Wollebius

Johannes Wollebius(1586-1629) nació en el cantón suizo de Basilea, hijo de un concejal de la ciudad. Aquí estudió filosofía y teología, y fue particularmente influenciado por Amandus Polanus. Wollebius tuvo una sólida carrera clerical en la ciudad de su nacimiento: ordenado en 1606, se convirtió en pastor de la iglesia de Santa Isabel de Basilea en 1611; en 1618 fue nombrado predicador en la iglesia catedral de la ciudad, al mismo tiempo que asumió el cargo de profesor del Antiguo Testamento en la universidad. También fue el pastor principal o antistes de la ciudad, el primer nativo de Basilea en ocupar el cargo (fue creado durante la Reforma Suiza). Su doctorado de 1619 sobre la predestinación divina adoptó una visión infralapsaria. Wollebius murió de peste en 1629 a la temprana edad de 42 años, dejando a dos hijos que eran pastores en Basilea.

Wollebius era claramente un hombre de una ciudad; también fue un hombre de pocos tratados. Aparte de un puñado de sermones y su tesis doctoral, su contribución a la literatura reformada fue su *Compendio de teología cristiana* de un volumen, publicado en 1626. Sin embargo, fue suficiente para asegurar su fama; esta única obra se utilizó en todo el mundo reformado durante cien años y más como un libro de texto básico de teología. Además de seis ediciones latinas entre 1626 y 1760, el *Compendio* fue traducido al inglés en 1650 y al holandés en 1651. Su popularidad en la Inglaterra puritana se ilustra en la vida de John Milton, mejor conocido por nosotros como el autor de la epopeya poema *El paraíso perdido*, pero también un panfletista político y teológico en su época, persiguiendo una visión altamente personalizada de una sociedad puritana. Cuando Milton escribió su propia teología sistemática para sustentar su visión, se basó en gran medida en el *Compendio* de Wollebius; podría decirse que fue la principal inspiración de Milton, aunque se apartó de la ortodoxia trinitaria del teólogo suizo. A menudo, Milton's *Concerning Christian Doctrine* es simplemente Wollebius, palabra por palabra.¹⁴ Una generación más tarde y a un continente de distancia, encontramos a Wollebius todavía fuerte en la América puritana. En el Yale College de Connecticut, fundado en 1701 principalmente para formar pastores congregacionalistas, un estudiante comentó (con bastante sarcasmo) el *Compendio* de Wollebius en 1714 que “se lo consideraba con igual o mayor veneración que la Biblia misma”.

El *Compendio* ganó su lugar en la teología reformada por su ordenada disposición de los temas, su cristalina lucidez de expresión, su

tratamiento preciso de los temas, su brevedad y su carácter no especulativo. Gran parte de su contenido fue tomado del Sistema de Teología Cristiana de Polanus, pero magistralmente condensado. Dividida en dos partes, la primera trata del conocimiento de Dios y la segunda del culto o servicio a Dios. Para Wollebius, el uno fluía hacia el otro: todo el conocimiento teológico tenía el propósito de adorar y servir. Sería difícil imaginar algo más diferente de la metafísica abstracta helada que con demasiada frecuencia se ha atribuido a los escolásticos reformados.[15](#)

6. Gisbert Voetius

Gisbert Voetius(1589-1676) (pronunciado Foot-ius o Foosh-ius) fue un teólogo reformado holandés, posiblemente el más grande de ellos en nuestro período. Nacido en Heusden, cerca de Utrecht, de niño mostró una memoria fenomenal, aprendiendo de memoria grandes trozos de poesía griega y latina. Desarrolló estas habilidades lingüísticas en la Universidad de Leyden, donde también estudió teología durante la controversia arminiana; siguió las enseñanzas del crítico principal de Arminio, Francis Gomarus (ver sección 2). Voetius fue ordenado pastor de la congregación reformada holandesa en Vlymen en 1611; en 1617 aceptó una llamada de regreso a la congregación de su infancia en Heusden. Asistió al Sínodo de Dort como delegado durante seis meses en 1619.

La fama internacional de Voetius fluyó desde su época como profesor en la Universidad de Utrecht. Fue invitado a este cargo en 1634, aunque la universidad aún no estaba construida; mientras tanto, se mudó a la ciudad y se hizo cargo de una de sus iglesias. La universidad abrió sus puertas al público en 1636; Voetius pronunció el discurso inaugural. Enseñó teología y lenguas orientales allí durante los siguientes 30 años hasta su muerte en 1676, y fue reconocido en toda Europa como uno de los principales pensadores ortodoxos reformados de su época. Su obra maestra literaria y su legado al mundo reformado fueron sus *Disputas teológicas selectas*, publicado en cinco volúmenes entre 1648 y 1669. El teólogo y comentarista bíblico alemán del siglo XIX, Johannes Ebrard (1818-1888),

Voetius se presenta como una especie de Abraham Calov reformado: [dieciséis](#) siempre luchando contra alguien o algo, siempre viendo la verdad a punto de ser aplastada por su hueste de adversarios, un gladiador de la doctrina correcta y, sin embargo, al mismo tiempo, como Calov, un hombre con un corazón piadoso que deseaba tanto la verdadera espiritualidad como la verdadera doctrina. floreciendo. Entre los enemigos que combatió se encontraban católicos romanos, arminianos, ateos, místicos (como Jean de Labadie), [17](#) filósofos (como Descartes, ver más abajo), erastianos (aquellos que querían que el estado holandés controlara la Iglesia) y compañeros teólogos reformados (como Cocceius, ver más abajo). Sin embargo, en medio de los interminables escritos controvertidos, Voetius también escribió algunas joyas devocionales, como *Prueba del poder de la piedad* (1627), *Meditación sobre la verdadera práctica de la piedad o las buenas obras* (1628) y *Disciplina o el ejercicio de la piedad* (1644). El título del discurso inaugural de Voetius en la Universidad de Utrecht resumió su ideal: Sobre la piedad unida al conocimiento. En esto estuvo muy

influenciado por la Imitación de Cristo de Thomas a Kempis y por la literatura puritana inglesa.¹⁸ El cristianismo práctico de Voetius a veces tenía dimensiones políticas, por ejemplo, su defensa de préstamos gubernamentales sin intereses para los pobres. Menos políticamente, favoreció las reuniones de grupos pequeños para el fomento de la piedad práctica, y estuvo en el centro de un movimiento en la Iglesia reformada holandesa que generalmente se ha comparado con el puritanismo inglés, la llamada "Segunda Reforma Holandesa" (o "Más Reforma"). El otro gran escritor espiritual de la Segunda Reforma holandesa, una generación más tarde, fue Wilhelmus a Brakel (1635-1711), cuyo *El servicio razonable del cristiano* (1700) demostró ser una obra maestra de piedad perdurable.

Dos controversias en las que estuvo involucrado Voetius han atraído el interés particular de los estudiantes.

Primero, fue un vehemente oponente de la nueva y de moda filosofía del muy influyente pensador católico francés René Descartes (1596-1650). Descartes es a menudo considerado como el primer filósofo verdaderamente moderno y sin duda fue un pionero en el pensamiento científico. Voetius, sin embargo, luchó sin descanso contra Descartes. Esto se debió en parte a que la filosofía del intelectual francés era una alternativa deliberada y provocativa al aristotelismo, y Voetius era un ardiente discípulo de Aristóteles en materia de filosofía. (Por la misma razón, se opuso al ramismo). Voetius estaba convencido de que el método filosófico de Descartes llevaría a la gente al ateísmo y, de hecho, acusó al propio Descartes de ser un ateo encubierto. Esto se debió a que la cosmovisión de Descartes se basaba en una duda radical. El pensador francés se propuso dudar de la verdad y la realidad de todo lo que posiblemente se pudiera dudar; descubrió que lo único inmune a este ácido universal de la duda era su propia existencia. De ahí la afirmación de Descartes, una de las más celebradas en la historia de la filosofía: "Pienso, luego existo". En otras palabras, si dudo de todo, al menos debe haber un "yo" que haga las dudas; por tanto, yo, el que duda, debo existir, aunque nada más exista.

Descartes, un católico romano, reintrodujo a Dios en su universo mediante una versión del "argumento ontológico", iniciado por Anselmo de Canterbury en el siglo XI. Sin embargo, Voetius, como probablemente todos los aristotélicos, no encontró el argumento ontológico ni remotamente convincente (había sido el aristotélico cristiano medieval, Tomás de Aquino, quien en el siglo XIII había devastado tanto el argumento de Anselmo que había dejado de tomarse en serio hasta que Descartes revivió). 350 años después). No es difícil ver, entonces, cómo el enfoque ultraescéptico de Descartes fue, para Voetius, simplemente la puerta trasera del ateísmo. Igualmente

problemático para Voetius fue el rechazo de Descartes a la física aristotélica (aunque aquí, la ciencia moderna no seguiría ni al pensador holandés ni al francés, sino al inglés Sir Isaac Newton). Descartes dio además una explicación de la causalidad natural que, para Voetius, parecía no dejar lugar a la interacción causal de Dios con la creación. En 1642, Voetius logró que el senado de la Universidad de Utrecht emitiera una condena oficial de la filosofía de Descartes. Descartes vivía en la República Holandesa en ese momento, por miedo (al parecer) de lo que las autoridades católicas de su Francia natal harían con su trabajo; la controversia con Voetius se prolongó de manera desagradable y fue un factor principal en la partida de Descartes a Suecia en 1649. por miedo (al parecer) de lo que las autoridades católicas de su Francia natal harían con su obra; la controversia con Voetius se prolongó de manera desagradable y fue un factor principal en la partida de Descartes a Suecia en 1649. por miedo (al parecer) de lo que las autoridades católicas de su Francia natal harían con su obra; la controversia con Voetius se prolongó de manera desagradable y fue un factor principal en la partida de Descartes a Suecia en 1649.

En su opinión, la guerra total de Voetius con Descartes era un aspecto de una guerra más amplia con el ateísmo, que creía que estaba ganando terreno en la sociedad holandesa. Su libro de 1639 *Disputas sobre el ateísmo* muestra el nivel de su preocupación. Sin embargo, junto con esto, también deberíamos tomar el interés general de Voetius en las cosmovisiones no cristianas. Aunque no organizó ninguna actividad misionera, allanó el camino para ella escribiendo extensos sobre lo que llamaríamos religión comparada, y sobre cómo el cristianismo se relacionaba con las otras religiones (conocidas) del mundo.

El conflicto de Voetius con Descartes alimentó directamente su segunda controversia cautivadora, con un compañero teólogo reformado, Johannes Cocceius, que nos lleva a nuestra próxima entrada

...

7. Johannes Cocceius y la teología del pacto

Johannes Cocceius(1603–69) (se pronuncia Cok-say-uss) nació en Bremen, en el noroeste de Alemania. Estudió en la Universidad de Bremen con los primeros teólogos del “pacto” Matthias Martini y Ludwig Crocius (ver más abajo). Luego, en 1626, fue a la Universidad Franeker en la República Holandesa, donde se sentó bajo la enseñanza de William Ames. La carrera de Cocceius como educador fue de por vida; comenzó dando conferencias sobre lenguas bíblicas en Bremen en 1630. En 1636 se trasladó a Franeker, enseñando hebreo y lenguas orientales, añadiendo teología en 1643. En 1650, se trasladó a la Universidad de Leyden como profesor de teología, permaneciendo allí hasta su muerte en 1669. La extensión del conocimiento de Cocceius fue asombrosa; así como la Biblia en hebreo y griego, y la teología cristiana desde una perspectiva reformada, tenía un conocimiento profundo del Talmud judío, y del Corán que leyó en árabe original. Según todos los informes, Cocceius también se distinguió por una piedad cálida y ferviente; sabemos que una de las razones por las que se fue de Alemania a la República Holandesa fue (según su propio testimonio) su incomodidad por los bajos estándares de piedad personal que encontró en las universidades alemanas.

La obra más famosa, influyente y controvertida de Cocceius fue su *Doctrina del Pacto y Testamento de Dios*, publicada por primera vez en 1648, con ediciones revisadas en 1653 y 1660. Esto presentó elocuentemente su “teología del pacto” (o “teología federal”). En el proceso, logró dividir a la Iglesia Reformada Holandesa en ardientes admiradores y feroces críticos, por las razones que exploramos a continuación.

Entender el trato de Dios con la humanidad en términos de sucesivos pactos no fue en sí mismo una novedad acuñada por Cocceius. Se remonta al menos hasta Agustín (ver *Ciudad de Dios* 16: 27 — el pacto de Dios con Adán). Sin embargo, los teólogos reformados le dieron una nueva vida en el siglo XVI. Existe un debate acerca de cuán temprano apareció en la tradición reformada y qué cuenta exactamente como “teología del pacto”: un mero uso de la palabra o concepto no sería suficiente. Un punto clave probablemente sería si un teólogo en particular interpretó la relación original de Dios con la humanidad en Adán en términos del pacto. En ese sentido, los tutores de Cocceius en Bremen, Matthias Martini y Ludwig Crocius, se encontraban sin duda entre los proponentes más influyentes. Un poco antes, Zacharius Ursinus (1534-1583), autor principal del *Catecismo de Heidelberg*,¹⁹ Wolfgang Musculus (1497-1563) y Andreas Hyperius (1511-1564) también fueron los primeros desarrolladores del

pensamiento del pacto. Una vez más, el teólogo puritano inglés Dudley Fenner (c. 1558-87) fue significativo; fue uno de los primeros en describir la relación de Dios con Adán como un “pacto de obras”, contraponiéndolo al “pacto de gracia” usando la lógica ramista de la dicotomía (ver sección 1). Tales pensadores comenzaron a seguir a Ursino al emplear el “pacto” como concepto organizador de todo el contenido de su teología. A mediados del siglo XVII, esta forma pactada de hacer teología se había convertido en moneda corriente entre los reformados. También se le llamó teología “federal” del latín para pacto, foedus.

La idea básica de la teología federal era que la historia humana giraba en torno a dos pactos: un pacto original entre Dios y la raza humana en Adán (con varios nombres: el pacto de la naturaleza, el pacto de vida, el pacto de inocencia, el pacto de obras) y el pacto de gracia en el que Cristo desempeñó el papel de un segundo Adán. A través de estos pactos, Dios se unió a las comunidades representadas por Adán y Cristo como cabezas: toda la humanidad en Adán, la nueva humanidad en Cristo. La vida y la bienaventuranza fluyeron a través del cumplimiento del pacto de los dos jefes federales; sus comunidades participaron de las consecuencias de sus acciones. Mediante la unión con Adán, la humanidad cayó, porque Adán rompió el pacto; mediante la unión con Cristo, la nueva humanidad es redimida, porque Cristo guardó la alianza.

Cocceius no inventó nada de esto. Pero en su Doctrina del Pacto y Testamento de Dios, magnificó el pensamiento del pacto a niveles nuevos e intensos de significado para la Biblia y la teología. La teología federal había puesto el foco en la realización histórica de los propósitos de Dios, y a menudo se ha interpretado como un correctivo a las formas de la ortodoxia reformada donde el énfasis había estado en los decretos eternos de Dios. Cocceius llevó este impulso de “historizar” al pacto de gracia mismo. No podía verse como una entidad estática, insistió; fue progresivo dentro de la historia, desarrollándose de una semilla primitiva del Antiguo Testamento a un organismo maduro del Nuevo Testamento. En términos modernos, uno puede ver a Cocceius aquí buscando expresar una “teología bíblica” en contra de lo que él sentía era una “teología sistemática” excesivamente abstracta entre otros escolásticos reformados. Para Cocceius,

El aspecto controvertido del federalismo de Cocceius fue la forma en que resaltó las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Dos de esas diferencias en el pensamiento de Cocceius se convirtieron en focos de disputa particulares:

Primero, Cocceius vio el sábado como una ordenanza distintiva del Antiguo Testamento, arraigada no en la creación sino en el pacto de

Dios con Israel en el Sinaí. Era una señal de la venida del reino mesiánico, argumentó, al igual que otras ordenanzas ceremoniales; presagiaba el descanso espiritual que Cristo procuraría de la laboriosa existencia del pecado. En la iglesia del Nuevo Testamento, sostuvo, se observaba un día de descanso y adoración, no por obediencia a un mandamiento sabático obsoleto, sino simplemente porque el pueblo de Cristo siempre había encontrado edificante tener ese día.

En segundo lugar, Cocceius hizo una distinción entre la salvación que disfrutaban los creyentes bajo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Antes de que Cristo expiara el pecado con su muerte, argumentó, Dios "pasó por alto" el pecado en lugar de perdonarlo. De modo que la justificación de los santos del Antiguo Testamento fue inferior a la del Nuevo; antes de Cristo, la justificación era por "promesa", mientras que ahora en Cristo es por "cumplimiento". La fortaleza exegética de Cocceius era Romanos 3:25 y Hebreos 10:18. Acusó a sus oponentes de aplanar la justificación en un solo hecho inmutable, ignorando su desarrollo histórico entre los Testamentos, un defecto intrínseco de la "teología sistemática", sentía, que estaba tratando de remediar con su "teología bíblica" rica en exégesis.

La oposición a Cocceius fue encabezada por Gisbet Voetius. No ayudó en nada que Cocceius y sus seguidores tendieran a ser hospitalarios con la filosofía científica de Descartes, a la que Voetius se opuso con tanta energía. Tan feroz se volvió la guerra teológica que amenazó con dividir a la Iglesia Reformada Holandesa en dos facciones mutuamente excluyentes, los Cocceianos y los Voetianos. Los voetianos retrataron a los coceianos como simples arminianos disfrazados, e hicieron todo lo posible por desacreditarlos y destruirlos. Pero los Cocceianos se defendieron ardientemente. Cuando una de las partes ganó la supremacía en una universidad, la otra parte fue expulsada. El estado holandés tuvo que intervenir para decirles a los teólogos que se calmaran y practicara un poco más de paciencia cristiana; de hecho, para asegurarse de que lo hicieran, el gobierno coaccionó a las universidades para que nombraran a un número igual de coceianos y voetianos, de modo que ninguno de los dos pudiera expulsar al otro de sus lugares. La disputa entre las facciones continuó durante muchos años después de la muerte de Cocceius y Voetius. Finalmente se dispó a través de una combinación de puro agotamiento y la marginación de ambos lados por una nueva teología de la Ilustración más liberal, que consideraba a los coceianos y voetianos como igualmente anticuados e irrelevantes. Afortunadamente, ambos partidos tenían su parte de hombres que valoraban tanto la piedad como la doctrina, y los "piadosos" Cocceianos y Voetianos se unieron en el siglo XVIII para luchar juntos contra el nuevo liberalismo. La disputa entre las facciones continuó durante muchos años después de la muerte de Cocceius y Voetius. Finalmente se dispó a través de una combinación de puro

agotamiento y la marginación de ambos lados por una nueva teología de la Ilustración más liberal, que consideraba a los cocceianos y voetianos como igualmente anticuados e irrelevantes. Afortunadamente, ambos partidos tenían su parte de hombres que valoraban tanto la piedad como la doctrina, y los “piadosos” Cocceianos y Voetianos se unieron en el siglo XVIII para luchar juntos contra el nuevo liberalismo. La disputa entre las facciones continuó durante muchos años después de la muerte de Cocceius y Voetius. Finalmente se disipó a través de una combinación de puro agotamiento y la marginación de ambos lados por una nueva teología de la Ilustración más liberal, que consideraba a los cocceianos y voetianos como igualmente anticuados e irrelevantes. Afortunadamente, ambos partidos tenían su parte de hombres que valoraban tanto la piedad como la doctrina, y los “piadosos” Cocceianos y Voetianos se unieron en el siglo XVIII para luchar juntos contra el nuevo liberalismo.

Debe decirse que hubo importantes teólogos reformados holandeses que no se identificaron completamente con ninguno de los bandos en la guerra Cocceian-Voetian. Los más importantes fueron Samuel des Marets (1599-1673),²⁰ Balthasar Bekker (1634–98) y Hermann Witsius (1636–1708). Witsius fue el más influyente; su ahora clásica *Economía de los pactos entre Dios y el hombre* (1677) fue el intento deliberado y brillante de Witsius de mezclar en uno todo lo que era mejor en Cocceius y Voetius, cuya guerra deploró. *The Economy* se tradujo al inglés en 1803.²¹

8. Francis Turretin

Francis Turretin(1623-1687) nació en Ginebra en el seno de una distinguida familia reformada de origen italiano. Continuó su educación en una variedad alucinante de lugares: la propia Ginebra, Leyden, Utrecht, París, Saumur, Montauban y Nismes. Su objetivo era tomar muestras del universo teológico reformado tanto como pudiera visitando sus centros de influencia. Entre los famosos maestros reformados a cuyos pies se sentó estaban el también italiano Giovanni Diodati (1576-1649), quien tradujo la Biblia al italiano; el distinguido alemán Friedrich Spanheim (1600-1649); Gisbert Voetius; y el controvertido pensador hugonote Moise Amyraut, y su partidario Jean Dailé (ver sección 3).

Turretin se convirtió en pastor de la iglesia italiana en Ginebra en 1648 (a la edad de 25 años); aunque ya era un franco-suizo naturalizado, Turretin todavía hablaba italiano con fluidez. Su predicación, se nos dice, estuvo llena de súplicas sinceras para que sus oyentes abrazen verdaderamente a Cristo para salvación. (Debería estar claro a estas alturas que ni los "escolásticos" luteranos ni los reformados tenían nada en su composición que impidiera una piedad cálida y experiencial, a pesar de las caricaturas que indicaban lo contrario). En 1653 fue nombrado profesor de teología en la academia de Ginebra, subiendo en los zapatos de su padre, Turretin padre había enseñado teología en la academia de 1618 a 1631. Turretin hijo pasó el resto de su vida y carrera haciendo lo mismo, pero con mucha más distinción.

La fama perdurable de Turretin se basa en *Institutes of Elenctic Theology*, publicado en tres volúmenes entre 1679 y 1685. En un período de 50 años, hubo no menos de seis ediciones adicionales, la última en 1734. *Elenctic* proviene de una palabra griega que significa "refutar". El método *elenctic* en lógica también se conocía como el método socrático, después de Sócrates, el filósofo pagano más influyente de Atenas. Sócrates llevó a la gente a un conocimiento más profundo de la verdad pidiéndoles que declararan sus creencias y luego sometiénolas a un cuestionamiento implacable; finalmente se dieron cuenta de que su creencia original debía haber sido incorrecta, una vez que la inquisición de Sócrates había expuesto sus inconsistencias y absurdos.

Este fue el enfoque de Turretin. Sus *Institutes*, en lugar de construir un sistema integral, se movieron a través de una amplia gama de cuestiones específicas en disputa. Cubrió 20 temas, cada uno dividido en preguntas distintas, a veces hasta 34. Cada pregunta planteaba una controversia entre la teología ortodoxa reformada y sus críticos: católicos romanos, luteranos, amiláldicos, arminianos, socinianos y

otros. Turretin examinó cuidadosamente las alternativas, las refutó a su propia satisfacción y estableció el punto de vista reformado. El método es idéntico al utilizado por Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*, y Aquino de hecho fue una fuerte influencia en Turretin, incluida la admiración por Aristóteles como un filósofo sumamente perceptivo. El resultado es una obra maestra de claridad. Para saber cuál era la visión reformada dominante sobre cualquier tema significativo en el período de la ortodoxia reformada, y verlo planteado y defendido con una racionalidad masiva y tranquila, el estudiante no puede hacer nada mejor que leer a Turretin. No es de extrañar que sus *Institutos* se utilizaran como el libro de texto de elección en muchos seminarios en todo el mundo reformado. En la famosa ciudadela estadounidense de la teología reformada, el Seminario de Princeton en Nueva Jersey, Turretin fue el texto clave hasta bien entrado el siglo XIX, hasta que finalmente fue reemplazado por la Teología sistemática de Charles Hodge en 1872.

La contribución más distintiva de Turretin a su época fue su oposición al amyraldianismo, el sistema de teología articulado por Moise Amyraut en la Iglesia reformada francesa (ver sección 3 más abajo). Después de una amarga controversia interna, el amyraldianismo ganó el día entre los calvinistas franceses; Turretin estaba decidido a exhibir sus errores, en caso de que cualquier otra iglesia reformada se sintiera tentada a seguir el ejemplo francés. El amyraldianismo nunca tuvo un crítico más incisivo que Turretin. Puede que se debiera a él, más que a cualquier otro individuo, que el calvinismo popular fuera de Francia solía tener cinco puntos en lugar de cuatro en su concreto teológico.[22](#)

9. Johann Heinrich Heidegger

Johann Heinrich Heidegger(1633-1698) nació en el cantón de Zúrich en Baretswil, un pueblo a las afueras de las murallas de la ciudad. Hijo de un clérigo reformado suizo, estudió en Zúrich con Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), uno de los lingüistas más destacados de la época. Más tarde, Heidegger escribió la biografía de Hottinger. Luego prosiguió sus estudios en Marburg y Heidelberg. En este último se convirtió en profesor de hebreo en 1656, y luego también de filosofía. En 1659, Heidegger se mudó a Steinfurt en el noreste de Alemania para enseñar teología e historia de la iglesia. Sin embargo, en 1660 las tropas del príncipe obispo católico de Munster ocuparon Steinfurt, en lo que debe haber sido un terrible recordatorio de la Guerra de los Treinta Años, que había terminado solo una docena de años antes. Heidegger regresó a Zurich, donde se casó con una dama italiana,

Después de su matrimonio, Heidegger pasó algún tiempo en la República Holandesa, donde conoció a Johannes Cocceius (ver arriba). Regresó a Zurich nuevamente en 1665 para convertirse en profesor de filosofía moral; luego sucedió a su antiguo mentor Hottinger como profesor de teología en 1667, a la muerte de este último. La creciente fama de Heidegger como teólogo le trajo invitaciones de otros centros de la vida académica reformada, por ejemplo, para reemplazar a Cocceius en Leyden en la muerte del teólogo germano-holandés en 1669. Heidegger, sin embargo, rechazó todas las invitaciones y permaneció en Zurich para el resto de su vida.

Heidegger combinó una teología compleja con una notable amplitud espiritual de simpatía: defendió sus propias creencias detalladas, pero con un espíritu no controvertido. Su lado más estricto se mostró en su autoría del Consenso Helvético de 1675,^{[23](#)} diseñado para salvaguardar a las iglesias reformadas suizas contra el amraldianismo (ver sección 3). Después de una consulta entre teólogos reformados suizos, se eligió a Heidegger para redactar el documento. Además de rechazar el amraldianismo y varios otros errores percibidos, el Consenso afirmó una teología federal de pura cepa, que para entonces se había convertido en el marco reformado universal para comprender los tratos de Dios con la humanidad. El Consenso fue adoptado en todos los cantones reformados; todos los posibles predicadores debían firmarlo. Empezó a abandonarse, sin embargo, después de que el Edicto de Nantes fuera revocado en 1685 y la marea de refugiados reformados franceses fluyó hacia Suiza y otros lugares, muchos de los cuales tenían puntos de vista amyraldianos (el cantón reformado suizo de Berna abandonó el Consenso ya en 1686).).^{[24](#)}

El lado más amplio de Heidegger se mostró en su campeonato de refugiados religiosos de varias regiones de Europa donde un catolicismo intolerante estaba haciendo la vida insoportable para los protestantes, por ejemplo, Francia, Hungría y Polonia. Es posible que Heidegger se haya opuesto teológicamente a los amyraldianos franceses, pero en su hora de oscuridad les extendió los brazos de la hermandad. Se interesó especialmente por la difícil situación de los protestantes húngaros, tanto reformados como luteranos; el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Leopoldo I (1658-1705) se había anexo la mayor parte de Hungría, y en la década de 1670 oprimió a los protestantes cada vez con más dureza. La casa de Heidegger en Zúrich se convirtió en un centro de información sobre la persecución en Hungría y actuó como una agencia a través de la cual se establecían contactos con los húngaros, se canalizaba la ayuda monetaria y se escribían testimonios como cartas de salvoconducto. Desde la morada de Heidegger también se organizó alojamiento para refugiados, y se planificaron y financiaron peligrosos viajes de regreso a Hungría. A veces albergaba personalmente a refugiados; sabemos que dos húngaros se alojaron con Heidegger durante 17 meses. No es sorprendente que a Heidegger se le haya llamado a la vez "profesor de protestantismo y protector de los protestantes".

Heidegger también mostró su amplitud de espíritu en su acercamiento a los luteranos. A pesar de sus desacuerdos con ellos, se negó a adoptar la actitud fuertemente polémica hacia el luteranismo que adoptó hacia el catolicismo romano. Como acabamos de ver, brindó ayuda práctica a los refugiados luteranos húngaros. En su tratado de 1686, Dirección: Un camino hacia la concordia eclesiástica protestante, enfatizó el terreno común de la Reforma de los luteranos y los calvinistas, aunque sin descuidar las diferencias entre ellos.

Heidegger fue un autor teológico prolífico, pero sus obras maestras fueron su Médula de teología cristiana (1696) y su Cuerpo de teología cristiana (1700). Estos fueron considerados como modelos de claridad, resumiendo la ortodoxia reformada de una manera sumamente tranquila y cuidadosa. La admiración que el mundo reformado tenía por Heidegger como teólogo quedó demostrada en la oración fúnebre que Benedict Pictet dio a Francis Turretin en 1687, en la que Pictet se refirió a Heidegger como "el estimado Johann Heinrich Heidegger, la luz más radiante no solo de Suiza, sino de toda Europa".

10. Peter van Mastricht

Peter van Mastricht(1630-1706) fue un teólogo alemán-holandés. Nacido en Colonia, una de las ciudades más importantes de Alemania (su príncipe era uno de los siete electores del Sacro Imperio Romano Germánico), su familia era de origen étnico holandés. Su nombre deriva de la ciudad holandesa de Maastricht, que entre 1579 y 1632 formó parte del imperio católico español en los Países Bajos; para escapar de la persecución, la familia van Mastricht huyó y se estableció en Colonia. Allí se convirtieron en miembros acérrimos de la iglesia reformada alemana local. Peter van Mastricht regresó a su Holanda ancestral para estudiar teología en Utrecht con el célebre Voetius, cuya mezcla de ortodoxia y piedad le causó un impacto de por vida. Luego estudió más en la Universidad Holandesa de Leyden y en la Universidad de Heidelberg, en el sur de Alemania; también pasó algún tiempo en Inglaterra (durante la Guerra Civil Inglesa). En 1652 fue ordenado pastor en la Iglesia Reformada Holandesa, sirviendo a congregaciones en Xanten y Gluckstadt. La llamada de la vida académica lo llamó entonces, y regresó a Alemania para enseñar hebreo y teología práctica en la universidad de Frankfurt-on-the-Oder en 1662.²⁵ Se trasladó a la universidad de Duisberg en 1669, una ciudad que recientemente se había convertido en parte de Brandeburgo-Prusia. En 1677 volvió a enseñar en Utrecht, permaneciendo allí durante los siguientes 30 años.

La mayor contribución de Van Mastricht a la ortodoxia reformada fue su Teología teórica y práctica, publicada por primera vez en dos volúmenes en 1682 y 1687; una nueva edición ampliada apareció en 1698-99. Esta exposición integral de la teología reformada probablemente fue superada solo por la de Turretin en impacto, y en algunos sectores incluso superó a Turretin para ocupar un lugar de honor. El ilustre Jonathan Edwards (1703-1758), que sería el teólogo más original e influyente de Estados Unidos en el siglo XVIII y más allá, elogió el trabajo de Van Mastricht como simplemente el mejor:

Turretin es [excelente] en divinidad polémica, en los cinco puntos y en todos los demás puntos controvertidos, y es mucho más grande en estos que Mastricht, y es mejor para alguien que solo desea estar completamente versado en controversias. Pero tome Mastricht por la divinidad en general, doctrina, práctica y controversia, o como un sistema universal de divinidad; y es mucho mejor que Turretin o cualquier otro libro del mundo, excepto la Biblia, en mi opinión.

Otros expresaron opiniones elevadas similares. Las cualidades de la obra de van Mastricht que provocaron tales elogios fueron su amplitud,

su estructura ordenada, su imparcialidad con otros puntos de vista y la rica vena de piedad que recorrió su teologización.

Van Mastricht escribió otros tratados, en particular contra los dos más grandes filósofos del siglo XVII: Descartes (véase el tratamiento anterior de Gisbert Voetius) y el judío holandés Benedict de Spinoza (1632-1677). Su problema básico tanto con Descartes como con Spinoza era la forma en que sentía que hicieron a la filosofía humana independiente de la revelación divina, y efectivamente le dieron a la filosofía un lugar superior como fuente y árbitro de toda la verdad, incluida la verdad sobre Dios. Dentro de la teología misma, Van Mastricht consideraba a Cocceius como un peligro casi igual, y escribió enérgicamente en contra de sus puntos de vista (ver el tratamiento anterior de Cocceius), aunque desaprobaba el espíritu de partido que había polarizado a muchos en voetianos y cocceianos.

Si el luteranismo experimentó su controversia definitoria en el período 1546–77, lo que resultó en la Fórmula de la Concordia, entonces la controversia equivalente para las Iglesias reformadas giró en torno al arminianismo en el período 1603–19, lo que resultó en los cánones de Dort.²⁶ No es que esto apagara toda la controversia dentro del mundo reformado; la próxima generación vería la controversia amyraldiana mucho más global y prolongada (ver sección 3). El amyraldianismo, sin embargo, fue una disputa interna entre los herederos de Dort.

1. Jacobus Arminius

La figura que desató la controversia arminiana, dándole su nombre histórico, fue Jacobus Arminius (1560-1609), la forma latinizada de su nombre holandés Jakob Hermanszoon. Nacido en Oudewater en la provincia de Utrecht en la República Holandesa, su vida temprana estuvo marcada por la tragedia. Su padre murió durante su infancia; Mientras estaba en Marburgo (centro-sur de Alemania) para continuar su educación, las tropas españolas saquearon su Oudewater natal, masacrando a sus habitantes, incluida la madre, la hermana y dos hermanos de Arminius. Esto fue en la primera parte de la larga y sangrienta guerra que libraron los holandeses por la independencia del imperio de España en los Países Bajos. Sin embargo, un joven Arminio huérfano ya había encontrado un patrón generoso en el rico lingüista y matemático holandés Rudolph Snellius (1546-1613), que permitió al huérfano estudiar en la Universidad de Leyden de la República Holandesa. Ahora apoyado por el gremio de comerciantes de Ámsterdam, Arminius pasó un año estudiando teología en Ginebra con Theodore Beza. Continuó sus estudios en la Universidad de Basilea, donde su éxito académico fue brillante. Arminius finalmente regresó a la República Holandesa en 1587, y al año siguiente fue ordenado pastor en la Iglesia Reformada Holandesa, sirviendo a una congregación en Amsterdam.

Las dudas de Arminio sobre la comprensión reformada de la predestinación divina y la libertad humana parecen haber comenzado casi inmediatamente después de su ordenación. Sin embargo, no deberíamos verlo como un rebelde solitario contra un calvinismo holandés abrumador; De hecho, siempre ha existido una perspectiva alternativa dentro del protestantismo holandés, que se inspira menos en Calvino y más en una fuerte tradición del humanismo holandés. Esta tradición había sido ejemplificada de manera suprema en Erasmo de Rotterdam, el "príncipe de los humanistas" que había hecho tanto para preparar el camino para la Reforma pero que finalmente no la abrazó. Erasmo, por supuesto, había defendido una visión más positiva del libre albedrío humano que el pesimismo agustiniano de Martín Lutero sobre la esclavitud de la voluntad al pecado. Esta cepa humanista erasmista del protestantismo holandés todavía estaba muy viva en la época de Arminio; se mostró escéptico sobre el valor de la teología doctrinal más allá de los fundamentos del Credo de los Apóstoles, y se centró en cambio en la moralidad práctica y una espiritualidad que enfatizaba la libertad y la dignidad humanas. Mucho antes de que Arminio se convirtiera en una figura de discordia, la República Holandesa ya había presenciado fricciones entre la ortodoxia reformada favorecida por la mayoría del clero y el humanismo preferido por algunos. Pero estas

habían resultado controversias menores en comparación con la tormenta que provocaría Arminio. y el humanismo preferido por algunos. Pero estas habían resultado controversias menores en comparación con la tormenta que provocaría Arminio. y el humanismo preferido por algunos. Pero estas habían resultado controversias menores en comparación con la tormenta que provocaría Arminio.

Las semillas de la duda fueron sembradas en la mente de Arminio por una de estas disputas anteriores. Se refería a los escritos teológicos del gran humanista católico holandés Dirk Coornhert (1522-1590). Un pensador y estadista polifacético y talentoso, Coornhert había sido un actor clave en la revuelta anti-española original de Guillermo el Silencioso; redactó el manifiesto de William de 1566, en el que pedía a todos los holandeses patriotas que se unieran a él para liberar su tierra de la tiranía española. Entre otras cosas, Coornhert incursionó en la teología, donde se mostró como un segundo Erasmo al defender un concepto del libre albedrío humano que le daba una autonomía virtual de la gracia divina. Coornhert expresó sus puntos de vista erasmistas en una crítica del calvinismo de Theodore Beza. La controversia resultante llevó a Arminio a la arena; En 1589 se le pidió que escribiera algo en defensa de Beza. Sin embargo, al estudiar los temas, Arminius se sintió repelido por las altas opiniones supralapsarias sobre la predestinación de Beza y más inclinado a simpatizar con las críticas de Coornhert. De modo que Arminius no escribió nada, pero reflexionó sobre las preguntas que Coornhert había planteado.

El tiempo nos faltaría para analizar el complejo desarrollo de la teología de Arminio entre la controversia de Coornhert y el eventual nombramiento de Arminio como profesor de teología en la Universidad de Leyden en 1603. Para entonces, había dicho lo suficiente como para atraer sobre sí mismo una sospecha generalizada de falta de solidez en la predestinación. y doctrinas relacionadas. Las sospechas estaban bien fundadas; Arminio ya había abandonado el punto de vista reformado. Parece haber sido influenciado a fines de la década de 1590 por el punto de vista del teólogo católico romano Luis de Molina sobre la libertad humana, la presciencia divina y la gracia suficiente (ver Capítulo 6, sección 4.2). Sin embargo, la alternativa a la visión reformada acostumbrada (ella misma enraizada en Agustín) que Arminio construyó ha sido muy a menudo mal entendida o incluso caricaturizada por sus críticos. Podemos resumirlo de la siguiente manera. Arminio había llegado a negar que la predestinación de los salvos por Dios fuera incondicional. La predestinación, sostenía, estaba de hecho condicionada a la fe humana: Dios eligió para salvación a aquellos a quienes antes conoció que creerían. Además, su decisión de creer no fue causada por la gracia monergística o eficaz de Dios; fue más bien una elección nacida de la cooperación sinérgica entre la voluntad divina y la humana.

Por otro lado, Arminio no negó la muerte natural y la impotencia de la voluntad humana en la esfera de la salvación, como los oponentes a menudo han afirmado erróneamente. Su punto de vista fue más sutil. Aceptó que la caída de la humanidad en Adán había esclavizado la voluntad de pecar. Sin embargo, argumentó que la gracia de Dios había restaurado sobrenaturalmente una medida de libertad a la voluntad caída, suficiente para permitirle arrepentirse y creer si así lo deseaba. A este don universal de gracia capacitadora o suficiente lo llamó "gracia previniente" (del latín "ir antes"). Por lo tanto, no basó la libertad humana en la independencia innata o natural de la voluntad, ni en puntos de vista superficiales de la depravación humana, sino en la gracia divina otorgada universalmente para remediar la esclavitud al pecado de la voluntad, que de otro modo sería impotente.

2. Los inicios de la controversia

A estas alturas, Arminio había ganado seguidores influyentes tanto en la Iglesia Reformada Holandesa como en el gobierno. Su partidario más eminente en la Iglesia fue Jan Uytenbogaert (1557-1644), pastor de la congregación valona en la capital holandesa, La Haya.²⁷ Arminius y Uytenbogaert habían estudiado teología juntos en Ginebra y se hicieron amigos íntimos. La congregación valona de La Haya, donde ahora ministraba Uytenbogaert, era la iglesia políticamente más importante del país; era aquí donde adoraba la figura militar más poderosa de la República holandesa: el príncipe Mauricio de Nassau (1567-1625), jefe de la poderosa casa aristocrática de Orange, e hijo del héroe nacional del pueblo holandés, Guillermo el Silencioso. (A veces se le llama Mauricio de Orange.) Maurice, el capitán general del ejército holandés, nombró a Uytenbogaert tutor de su propio hijo. No solo Maurice, sino muchos miembros de la nobleza holandesa eran miembros de la congregación de Uytenbogaert.

El partidario más eminente de Arminius en el gobierno holandés fue Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619), quien ocupó el cargo político de suprema influencia de “defensor de la tierra de Holanda”. Holanda era, con mucho, la provincia más grande y rica de la República Holandesa, a toda la República a menudo se la llamaba simplemente “Holanda”. El defensor de la tierra de Holanda era el representante de la nobleza holandesa y el virtual primer ministro de la República Holandesa. Oldenbarnevelt había jugado un papel central en mantener unidas políticamente a las diversas provincias holandesas en su agotadora guerra con España.

Fue con tales partidarios que Arminio consiguió la cátedra de teología en Leyden. Aun así, primero tuvo que satisfacer al catedrático de teología de la universidad, Francis Gomarus (1563-1641), sobre su solidez en una reunión en La Haya. Gomarus era ortodoxo reformado del tipo más estricto y un hombre de inmenso conocimiento; iba a ser el principal oponente de Arminio. En la reunión, sin embargo, los poderosos partidarios de Arminio establecieron condiciones que favorecieron a Arminio: no tendría que exponer sus propios puntos de vista en general, sino solo responder a preguntas específicas que le hiciera Gomarus. Arminio respondió a estas preguntas sin violar el agudo sentido de corrección reformada de Gomarus, y fue debidamente designado para enseñar en Leyden en 1603.

En un año, Arminius y Gomarus estaban en guerra entre sí. Probablemente Gomarus sintió que Arminio lo había engañado en la reunión de La Haya, lo que puede explicar la furiosa pasión con la que ahora denunciaba a su colega académico. La Universidad de Leyden se

convirtió en un campo de gladiadores teológicos; pronto los estudiantes de Arminio también fueron acusados de llevar las dudosas enseñanzas de su maestro a las iglesias. En un intento infructuoso de restaurar la paz, el gobierno holandés se involucró en la controversia; Varias veces, Arminio y Gomaro tuvieron debates en presencia de las autoridades civiles, y una vez Arminio leyó una declaración de sus creencias ante los estados generales (el consejo federal holandés que representa a sus siete provincias). Los magistrados tendían a favorecer a Arminio, en parte porque otorgó una posición dominante a la autoridad civil en el gobierno de la Iglesia (ver más abajo para más información sobre la visión “arminiana” de las relaciones Iglesia-Estado). Sin embargo, la mayoría del clero reformado holandés se puso del lado de Gomarus.

Mucho antes de que la controversia llegara a una resolución, Arminio murió de tuberculosis en 1609, a la edad relativamente joven de 49 años. La mayoría está de acuerdo en que era un hombre piadoso, que deseaba sinceramente servir a Dios y a la Iglesia Reformada Holandesa, y amante de la paz a pesar de los muchos conflictos en los que se vio envuelto. Ciertamente era un teólogo erudito, un pensador claro, un buen predicador y un polemista talentoso. El único signo de interrogación serio que se ha colocado sobre su integridad fue su suscripción a la Confesión Belga y al Catecismo de Heidelberg, las dos confesiones de fe de la Iglesia Reformada Holandesa. ¿Arminio honestamente no pudo ver el abismo entre sus propios puntos de vista y los enseñados en las confesiones que había jurado defender? Quizás se pueda encontrar una respuesta en su defensa de toda la vida de una amplia tolerancia en la Iglesia para todos los puntos de vista que no afectaron la sustancia del Evangelio. Pudo haber considerado que las confesiones expresaban lo que creía la mayoría, más que estándares objetivos de la verdad. De ser así, siempre podría alegar que respetaba la opinión de la mayoría, tal como se consagra en las confesiones, y defendería el derecho de la mayoría a creer como lo hicieron, al tiempo que reclamaba tolerancia para sus propios puntos de vista. (Esta explicación, sin embargo, no encaja del todo cómodamente con su aparente insistencia en que sus puntos de vista no contradecían las confesiones). Pudo haber considerado que las confesiones expresaban lo que creía la mayoría, más que estándares objetivos de la verdad. Si es así, siempre podría alegar que respetaba la opinión de la mayoría, tal como está consagrada en las confesiones, y defendería el derecho de la mayoría a creer como lo hicieron, al tiempo que reclama tolerancia para sus propios puntos de vista. (Esta explicación, sin embargo, no encaja del todo cómodamente con su aparente insistencia en que sus puntos de vista no contradecían las confesiones). Pudo haber considerado que las confesiones expresaban lo que creía la mayoría, más que estándares objetivos de la verdad. De ser así, siempre podría alegar que respetaba la opinión de la mayoría, tal como se consagra en las confesiones, y

defendería el derecho de la mayoría a creer como lo hicieron, al tiempo que reclamaba tolerancia para sus propios puntos de vista. (Esta explicación, sin embargo, no encaja del todo cómodamente con su aparente insistencia en que sus puntos de vista no contradecían las confesiones).

3. Manifestaciones y contrarrepresentaciones

La muerte de Arminio eliminó a la figura central en torno a la cual se había arremolinado la controversia. Pero no acabó con la polémica. A estas alturas, había una fiesta vocal en la Iglesia Reformada Holandesa que navegaba bajo la bandera de Arminio. Jan Uytenbogaert se convirtió en su líder. Entre los otros “arminianos”, los tres más importantes fueron Conrad Vorstius, Simon Episcopius y Hugo Grocio.

Conrad Vorstius(1569-1622) sucedió a Arminio como profesor de teología en Leyden; Gomarus estaba tan disgustado por su nombramiento que renunció, asumiendo un pastorado en Middelburg, en la provincia de Zelanda, y luego se mudó a la academia hugonote en Saumur en 1615 para enseñar teología. Las opiniones de Vorstius eran mucho más radicales que las de Arminio, al borde del socinianismo; el gobierno holandés lo destituyó en 1612, con el fin de apaciguar al rey James de Gran Bretaña, quien en un arrebatado de ortodoxia exigió el despido de un pensador tan insensato de una universidad tan prestigiosa como Leyden. Vorstius se retiró con sueldo completo a la ciudad holandesa de Gouda, donde derramó tal río de escritos polémicos feroces contra el calvinismo que incluso Uytenbogaert se desesperó de su agresividad maleducada. Sin embargo, no todo estaba perdido para la causa arminiana en Leyden; sus partidarios consiguieron que se nombrara a Simón Episcopius (1583-1643) para el puesto que dejó vacante Gomarus. Episcopius fue un hombre cortés, un orador talentoso, especialmente en el debate, y se convertiría en el gran sistematizador de las creencias arminianas. Hizo hincapié en la centralidad de una interpretación académica de las Escrituras y el carácter práctico y no especulativo de la fe cristiana. Erasmo, más que Lutero o Calvino, fue su modelo.

El último de los tres, Hugo Grocio (1583–1645), fue uno de los genios del siglo XVII, aún hoy famoso por su contribución a la filosofía del derecho internacional. Protegido de Oldenbarnevelt, se convirtió en un político académico de dimensiones impresionantes. Ocupó los importantes cargos de abogado fiscal de Holanda y Zelanda desde 1607, y pensionista (alcalde) de Rotterdam en 1613. Su brillantez intelectual se demostró de manera más rica en su clásico legal, *Sobre la ley de la guerra y la paz* (1625), y su clásico de la apologética, *Sobre la verdad de la religión cristiana* (1627). El primero sentó las bases del derecho internacional, basado en el concepto de derecho natural: un derecho que trasciende la cultura, se aplica a todas las personas y naciones y es universalmente accesible a través de la conciencia humana. El segundo fue un trabajo histórico al exponer las afirmaciones de verdad del cristianismo en el contexto de la pluralidad de creencias mundiales (en el período que estamos examinando, otras

religiones eran cada vez más conocidas, debido a la enorme expansión de las naciones europeas en el extranjero). Traducido al árabe, persa y chino, Sobre la verdad de la religión cristiana fue estudiado durante mucho tiempo por los misioneros como un texto clave. A partir de 1608, Grocio lanzó su potente peso político e intelectual detrás del movimiento arminiano. Grocio también fue pionero en el punto de vista del "gobierno moral" de la expiación, que tuvo una gran popularidad como alternativa a la "sustitución penal" favorecida por la ortodoxia luterana y reformada. Según Grocio, el castigo divino del pecado no surgió de ningún atributo de la justicia retributiva en Dios, sino de Su amorosa preocupación por mantener el buen orden en el universo moral. El pecado trastorna la armonía y la felicidad de ese universo y debe ser disuadido. La muerte de Cristo no satisfizo la justicia "personal" de Dios; fue una exhibición pública de la oposición de Dios al pecado, demostrando lo que todo pecado merecía, a fin de que Dios pudiera perdonar al penitente sin fomentar ninguna ilusión sobre la atrocidad del pecado.

Con un liderazgo tan significativo, el partido arminiano se animó después de la muerte de Arminio para publicar un manifiesto teológico, el Remonstrance (1610). Esto establece sus creencias distintivas, en oposición a la ortodoxia reformada, en cinco puntos:

1. En el decreto de elección, Dios se ha propuesto salvar a aquellos a quienes Él sabe que creerán y perseverarán en la fe hasta el fin.
2. Cristo por su muerte ha comprado la salvación por igual para todos, pero esta salvación se disfruta solo a través de la fe.
3. Los seres humanos caídos están esclavizados al pecado y no tienen poder innato para pensar, querer o hacer algo espiritualmente bueno, a menos que primero sean regenerados por el Espíritu Santo.
4. La gracia divina por sí sola permite a los pecadores caídos pensar, querer o hacer algo bueno; sin embargo, esta gracia siempre puede ser resistida. La diferencia entre los justos y los injustos es que los primeros cooperan con la gracia, pero los segundos la resisten.
5. Los creyentes reciben toda la ayuda de la gracia para perseverar hasta el final; pero si un verdadero creyente puede rechazar esta gracia, volver a su pecado y perderse para siempre, es una cuestión que requiere una mayor investigación de las Escrituras.

El tercer punto puede parecer extraño para los calvinistas de hoy en día, ya que básicamente afirma la doctrina "calvinista" de la

depravación total. Esto nos advierte que no proyectemos ideas actuales en una controversia pasada. Los arminianos originales creían en la depravación total. Su creencia no era que la voluntad humana tuviera alguna autonomía natural no afectada por el pecado, sino que Dios había otorgado sobrenaturalmente una gracia inmerecida a la voluntad impotente de la humanidad, suficiente para permitir que cada persona crea en el Evangelio y sea salva.

La protesta fue redactada por Uytenbogaert y firmada por 41 pastores y dos maestros de la universidad estatal de Leyden para la formación pastoral. Los arminianos ahora se conocieron como los Remonstrants. Entregaron el documento al primer ministro de facto de la República Holandesa, Oldenbarnevelt, pidiéndole que usara su poder para garantizar la tolerancia de sus creencias. La sensación ahora estaba aumentando entre los Remonstrants y sus oponentes. Las autoridades civiles convocaron a ambas partes en marzo de 1611 a La Haya; aquí los reformados presentaron su respuesta a la protesta, conocida apropiadamente como la contrarrepresentación. A partir de entonces, las dos partes en disputa fueron conocidas como los Remonstrants y los Contrarremonstrants.

4. Religión y política en la República Holandesa

Sería profundamente erróneo ver esto como un conflicto puramente teológico. Era tanto político como teológico, e involucraba el espinoso tema de las relaciones Iglesia-Estado. Los Contrarrepresentantes defendieron el principio de que la Iglesia Reformada Holandesa debe ser independiente del control estatal; los Remonstrants, sin embargo, abogaban por la subordinación de la Iglesia al Estado. Jan Uytenbogaert expresó claramente este punto de vista en 1610 en su tratado sobre la función y autoridad de un gobierno cristiano superior en asuntos eclesiásticos. Argumentó que el poder espiritual supremo pertenecía a los gobiernos civiles locales de cada provincia holandesa. Era su derecho y deber nombrar pastores, monitorear la predicación, determinar formas de adoración y convocar y controlar sínodos. Hugo Grocio dijo lo mismo en su Resolución por la paz en las iglesias en 1614, enfatizando que los gobiernos provinciales tenían el poder de prohibir la predicación controvertida. Para Grocio, la única garantía de armonía social en la República era una Iglesia de base amplia, donde se toleraban todos los puntos de vista (siempre que se reconociera la Trinidad) y los magistrados cristianos silenciaban a los predicadores problemáticos.

Es incierto si Uytenbogaert y sus colegas entre el clero adoptaron esta visión grociana por puro principio, o si fue más su forma de ganarse el apoyo de las autoridades civiles contra la mayoría contrarremonstrante en la Iglesia. Ciertamente, la mayoría de los políticos estaban dispuestos a respaldar a los Remonstrants, especialmente con un Remonstrant tan comprometido como Oldenbarnevelt que ejercía el poder como defensor de la tierra de Holanda. Con la mayoría de los magistrados del lado Remonstrant y la mayor parte del clero del lado Contrarremonstrante, la lucha se politizó intensamente. También tenía una dimensión de lucha de clases: las clases altas tendían a ser Remonstrantes, las clases bajas Contra-Remonstrantes.

La controversia también estuvo completamente enredada en disputas sobre la política exterior de la República. Oldenbarnevelt había negociado una tregua de 12 años con España en 1609. Sin embargo, el príncipe Mauricio de Nassau se había opuesto a la tregua; creía que la guerra con la España católica era inevitable y debía ser perseguida enérgicamente. Maurice fue fuertemente apoyado por los calvinistas en su política a favor de la guerra. Oldenbarnevelt, sin embargo, frustró todos los intentos de Maurice de reanudar la guerra. El creciente conflicto político entre Oldenbarnevelt y Maurice se vio así irremediabilmente envuelto en la disputa religiosa entre Arminian Remonstrants y Calvinist Counter-Remonstrants. Estos últimos, al

apoyar la política a favor de la guerra de Maurice, se oponían a Oldenbarnevelt tanto por su política de paz como por su campeonato de los Remonstrants.

En 1617, estos conflictos internos religiosos y políticos estaban comenzando a desgarrar la República Holandesa. La guerra literaria entre la teología Remonstrant y Counter-Remonstrant había alcanzado un punto álgido. Los gobiernos provinciales prohibieron al clero contrarremonstrante predicar contra los rebeldes y suspendieron o depusieron a algunos que desobedecieron. Un número significativo de laicos abandonó las iglesias donde el gobierno les había hecho imposible escuchar la predicación que deseaban; ahora celebraban reuniones separadas en casas, graneros y barcos. Una vez más, sin embargo, las autoridades pro-protestantes intervinieron y confiscaron estos lugares de encuentro alternativos. Oldenbarnevelt y Maurice temían que el otro estuviera planeando un golpe en su contra. En julio de 1617, Maurice se puso abiertamente del lado de los contrarremonstrantes en la disputa religiosa, retirándose de la iglesia Remonstrant de Uytenbogaert en La Haya, donde había adorado durante años, y uniéndose a una congregación Counter-Remonstrant. Esto no se debió a ninguna convicción teológica por parte de Maurice; no tenía ningún interés real en la teología, y confesó: "No sé nada de la predestinación, si es verde o si es azul". Esta fue una decisión política. Maurice se estaba poniendo a la cabeza de la oposición calvinista popular a Oldenbarnevelt y los Remonstrants para derrocarlos del poder. si es verde o si es azul ". Esta fue una decisión política. Maurice se estaba poniendo a la cabeza de la oposición calvinista popular a Oldenbarnevelt y los Remonstrants para derrocarlos del poder. si es verde o si es azul ". Esta fue una decisión política. Maurice se estaba poniendo a la cabeza de la oposición calvinista popular a Oldenbarnevelt y los Remonstrants para derrocarlos del poder.

Oldenbarnevelt debe haber sentido un peligro extremo en esta coalición pública entre Maurice y los contrarremonstrantes. Para protegerse contra el golpe que temía que Maurice estuviera tramando y dar mayor seguridad a los protestantes, Oldenbarnevelt emitió su famosa "Resolución tajante" en agosto de 1617. Afirmaba que los gobiernos provinciales tenían el poder supremo en asuntos de la Iglesia y podían reclutar tropas para Defiende a los Remonstrants de los ataques de sus oponentes. De hecho, los manifestantes estaban experimentando ahora estallidos de violencia popular contra ellos, especialmente por parte de los hábiles trabajadores manuales de las ciudades holandesas. Esta gente estaba sufriendo mucho por la tregua de Oldenbarnevelt con España, porque significaba que los Países Bajos españoles (límitrofes con la República) estaban inundando el país con telas baratas. Esto, a su vez, estaba provocando bajos ingresos y desempleo para los trabajadores de la tela calvinistas holandeses. Les

resultó fácil desahogar su ira sobre los Remonstrants que, después de todo, eran aliados de Oldenbarnevelt. Sin embargo, también se amotinaron contra los ayuntamientos que apoyaban a Oldenbarnevelt. En una ocasión saquearon la casa de Simón Episcopius, el profesor de teología rebelde en Leyden, y persiguieron a su esposa por las calles, llamándola "puta arminiana".

La Sharp Resolution llevó la situación holandesa al punto de ebullición. Los gobiernos provinciales de Holanda y Utrecht levantaron tropas para apuntalar su poder, como la Resolución les había autorizado a hacer. El príncipe Mauricio, sin embargo, vio esto como un desafío directo a su autoridad militar como capitán general del ejército holandés. Siguió un año de intriga y contra-intriga. El evento más importante en este tenso período se produjo en noviembre de 1617, cuando Maurice y los contrarremonstrantes persuadieron a los estados generales, el consejo federal de la República Holandesa, de convocar un sínodo general de la Iglesia Reformada Holandesa para resolver la disputa religiosa. Tal sínodo podría resultar solo en la derrota de los Remonstrants; La opinión popular en la Iglesia siempre había favorecido el calvinismo de los contrarremonstrantes. Holanda, sin embargo, la fortaleza de Oldenbarnevelt, y la provincia más grande y rica de la República — se negó a aceptar esta decisión. También lo hicieron otras dos provincias en las que dominaban las políticas de Oldenbarnevelt. Estaba claro que el poder político de Remonstrant en Holanda tendría que romperse antes de que el sínodo pudiera continuar.

El príncipe Mauricio finalmente atacó en julio de 1618. Decidió actuar con una fuerte demostración de legalidad en lugar de dar un golpe de estado desnudo; su oportunidad estaba en el consejo federal de la República, los estados generales. Aunque Holanda era la provincia más poderosa de la República, había siete provincias en total. Los siete tenían un solo voto cada uno en los estados generales. Maurice pudo tomar su posición sobre una crisis que se había desarrollado entre los estados generales, donde cinco de las provincias ahora apoyaban al príncipe, y las provincias de Holanda y Utrecht, que apoyaban a Oldenbarnevelt. La crisis dependía de si la autoridad política suprema recaía en cada provincia individualmente o en los estados generales como consejo federal del país. Holanda siempre había sostenido la opinión de que cada provincia era un estado soberano, y no podría ser finalmente anulado por los estados generales. Pero con sólo Utrecht apoyando ahora a Holanda, los estados generales por una mayoría de 5 a 2 consideraron que, como organismo federal de la República, era la autoridad suprema en el país. Por lo tanto, decretó que Holanda y Utrecht habían actuado más allá de sus poderes legales al reunir tropas sin el consentimiento federal. Luego le dio a Maurice el premio que

buscaba: le autorizó a utilizar el ejército holandés para desarmar a las tropas locales en Holanda y Utrecht.

Las tropas locales no eran rival para el veterano ejército de Maurice; Utrecht se rindió y el poder de Oldenbarnevelt en Holanda se derrumbó. Él, Grocio y varios otros destacados políticos protestantes fueron arrestados. Maurice purgó el "consejo de nobles" de Holanda, despidió a todos los protestantes y puso a sus propios hombres en el poder. Hizo lo mismo con los ayuntamientos de Holanda. Esta fue una revolución política que garantizó que Maurice y su familia (la casa de Orange) gobernarían la República durante los próximos 30 años. Oldenbarnevelt y Grocio fueron finalmente juzgados por traición por un tribunal político especial y declarados culpables. Oldenbarnevelt fue ejecutado en mayo de 1619: un destino trágico para un hombre de 72 años que se había pasado la vida sirviendo a la República Holandesa y había hecho todo lo posible para asegurarse su libertad de España. Grocio fue encarcelado de por vida, pero su esposa logró que lo sacaran de contrabando de su celda en 1621, y él huyó a Francia. Allí fue acogido por el rey Luis XIII. Fue durante su estancia en Francia cuando Grocio escribió sus dos obras maestras, Sobre la ley de la guerra y la paz y Sobre la verdad de la religión cristiana. Sin permitirle regresar a la República Holandesa, Grocio murió en el exilio en 1645.

5. El Sínodo de Dort

Mientras tanto, Maurice y los estados generales, después de haber aplastado políticamente a Oldenbarnevelt y los Remonstrants, se movieron para resolver también el problema religioso. El sínodo general de la Iglesia Reformada Holandesa que habían convocado en noviembre de 1617 ahora finalmente se reunió en Dort (o Dordrecht) en el sur de Holanda. Estaba compuesto por 56 ministros y ancianos, y 5 profesores, con 18 comisionados políticos para informar a los estados generales. También se invitó a asistir a teólogos reformados de toda Europa. Este iba a ser más que un sínodo puramente holandés; era representar la opinión reformada en todo el mundo. Llegaron 26 delegados de varios territorios reformados alemanes (por ejemplo, Heidelberg, Hesse y Bremen), de Suiza y de Gran Bretaña. Los delegados británicos fueron enviados por King James, un devoto calvinista en cuestiones de teología; los seis delegados, cinco ingleses y un escocés, incluían al distinguido teólogo John Davenant (1572-1641), obispo de Salisbury desde 1621. Los seis eran calvinistas (como Davenant) o tenían inclinaciones calvinistas. La Iglesia reformada francesa también encargó a cuatro delegados a Dort, pero el rey Luis XIII no les permitió asistir.

El Sínodo de Dort resultó ser un acontecimiento histórico en la historia de la fe reformada. Su membresía se oponía abrumadoramente a la teología remonstrante. Cuando una gran delegación de protestantes llegó a Dort, solo se permitió comparecer a 13 nombrados por el sínodo, y no como delegados, sino como demandantes en juicio por error doctrinal. Fueron dirigidos por Simon Episcopius, el teólogo de la Universidad de Leyden; su líder natural, Uytenbogaert, había huido a Amberes en los Países Bajos españoles. Episcopius pronunció un discurso ante el sínodo, pidiendo un espíritu de amor y libre discusión. Quizás comprensiblemente, los calvinistas holandeses no estaban muy dispuestos a escuchar, dada la forma en que muchos de ellos habían sido maltratados por los magistrados rebeldes bajo el gobierno de Oldenbarnevelt. Episcopius y sus amigos fueron despedidos,

Dado que la protesta había expresado la teología arminiana en cinco puntos, el sínodo respondió trabajando a través de estos puntos en una serie de "cánones" y presentando una perspectiva reformada en cada punto. Aquí está el origen de los llamados "Cinco Puntos del Calvinismo": no un resumen de la teología reformada, sino simplemente la respuesta de la teología reformada a los cinco puntos de la protesta arminiana sobre asuntos en disputa relacionados con la salvación. (La teología reformada en los siglos XVI y XVII era mucho más amplia y rica que los "Cinco Puntos", y tenía otras creencias distintivas en relación

con otras controversias, por ejemplo, su doctrina de la Cena del Señor en relación con el luteranismo). enseñando así:

1. La predestinación es el propósito eterno de Dios de dar fe salvadora a algunos pecadores de la masa de la humanidad caída. Es incondicional, no se basa en el conocimiento previo de Dios de nada en los elegidos. (Este primer artículo adopta el punto de vista infralapsario: bastante sorprendente, considerando que algunos teólogos holandeses destacados eran supralapsarios, por ejemplo, Francis Gomarus).
2. La muerte de Cristo es suficiente para salvar a toda la humanidad, pero por la voluntad soberana de Dios es eficaz para salvar realmente a los elegidos, animándolos a una fe verdadera, justificadora, santificadora y perseverante.
3. El sínodo estuvo de acuerdo con el tercer punto de la protesta: la incapacidad espiritual de la voluntad humana caída sin la gracia divina. Sin embargo...
4. El sínodo rechazó la opinión de Remonstrant de que la gracia siempre es resistible. Al contrario, la gracia que regenera es soberanamente eficaz.
5. Esta gracia también asegura que los elegidos perseverarán hasta el fin y finalmente entrarán en la gloria. La verdadera fe salvadora nunca se puede perder por completo; y una persona puede lograr la seguridad de que tiene esta fe y, por lo tanto, perseverará.

(Los cánones de Dort son en realidad mucho más largos y mucho más detallados que esto. Lo anterior es solo un resumen muy breve).

El sínodo concluyó sus actividades el 9 de mayo de 1619. Sus cánones ahora adquirieron autoridad en la Iglesia Reformada Holandesa, junto con la Confesión Belga y el Catecismo de Heidelberg (conocidos colectivamente como las Tres Formas de Unidad). Unos 190 pastores fueron depuestos por negarse a suscribirse a los cánones; el arminianismo fue eliminado de las filas del clero. (Había alrededor de 1.100 pastores en total en la Iglesia Reformada Holandesa en ese momento.) De los 190 depuestos, 80 fueron desterrados, 70 se les permitió permanecer en la República Holandesa pero privados de sus ministerios, mientras que 40 finalmente se conformaron a los cánones y fueron restaurados. . De las otras iglesias reformadas, solo los franceses adoptaron los cánones de Dort como una confesión de fe vinculante (en 1620); sin embargo, los cánones fueron universalmente considerados por los teólogos reformados como un resumen de la enseñanza ortodoxa contra el arminianismo.

Otra cosa que hizo el sínodo: puso en marcha un proyecto para una nueva traducción de la Biblia al holandés. Las Biblias holandesas anteriores no se habían traducido del hebreo o griego original, sino de otras traducciones existentes (por ejemplo, la Vulgata latina). La nueva traducción debía ser directamente del hebreo y el griego. El proyecto se completó en 1635; los estados generales la emitieron con sanción oficial en 1637. Se la conocía como Statenvertaling ("Traducción de los Estados") o Statenbijbel ("Biblia de los Estados"). La nueva traducción, la "versión autorizada" de la Iglesia reformada holandesa, debía moldear el idioma holandés, de la misma manera que la Biblia de Lutero había moldeado el alemán. Durante los siguientes 300 años sería la Biblia comúnmente aceptada entre todos los protestantes holandeses.

La crisis política y religiosa de la República Holandesa, que la había llevado al borde de la guerra civil, se había evitado. Esto permitió que una nación unida, bajo el liderazgo del príncipe Mauricio y la casa de Orange, enfrentara un renovado conflicto con España en 1621: una lucha agotadora que no concluyó hasta la Paz de Westfalia en 1648.[28](#)

Con los pastores remonstrantes desterrados de la República o silenciados en 1619, las congregaciones que permanecieron leales a la teología remonstrante fueron hostigadas de diversas formas. Los nuevos pastores que designaran podían ser encarcelados. La persecución, sin embargo, terminó con la muerte del príncipe Mauricio en 1625; su sucesor y hermano, Frederick Henry (príncipe de Orange y capitán general holandés, de 1625 a 1647) fue más tolerante que Maurice. Permitió que los pastores exiliados regresaran. Simon Episcopius regresó en 1626 para pastorear una iglesia protestante en Amsterdam; luego se convirtió en director de un colegio de teología de Remonstrant, también en Amsterdam, fundado en 1630. Uytenbogaert también regresó en 1626 y reanudó la predicación en La Haya. Había unas 40 congregaciones protestantes, la mayoría en el sur de Holanda. El movimiento aguantó

El mundo reformado iba a estar más convulsionado por el amraldianismo que nunca por el arminianismo. Esto se debía a que se podía identificar con bastante facilidad a los arminianos por tener puntos de vista incompatibles con la teología reformada. Era mucho más difícil hacer que esa acusación se mantuviera contra los amyraldianos, que afirmaban ser tan reformados como sus críticos, tal vez más reformados. Algunos de los oponentes más formidables de los amyraldianos admitieron que, a pesar de sus errores, eran hombres reformados. Francis Turretin, por ejemplo, la trompeta de la ortodoxia reformada en Ginebra (véase la sección 1.8), reconoció sistemáticamente a los amyraldianos como pensadores reformados, incluso cuando discrepaba vehementemente de sus puntos de vista. Como disputa dentro de la familia reformada, por lo tanto, la controversia amyraldiana fue más preocupante que el arminianismo.

1. La vida y obra de Moise Amyraut

El amyraldianismo tomó su nombre del teólogo francés Moise Amyraut (1596-1664); su apellido fue latinizado como Amyraldus. Nació en una familia hugonote en Bourgueil, en el oeste de Francia. Los hugonotes, los calvinistas franceses, eran una minoría tolerada en la Francia católica, con las libertades religiosas garantizadas legalmente en el famoso Edicto de Nantes (1598), que efectivamente puso fin a la larga guerra civil entre católicos y hugonotes, tan devastadora para Francia en la última parte del siglo XVI. En la juventud de Amyraut, el gobierno francés bajo el cardenal Richelieu destruyó el poder político y militar restante de los hugonotes en una guerra de 1627-8 (ver capítulo 6, sección 1). La comunidad reformada francesa ahora era incapaz de defenderse de la agresión de un estado católico,

Sabemos poco de la familia o la infancia de Amyraut. Sabemos que después de estudiar derecho, la lectura de Amyraut de los Institutos de Calvino lo inspiró a ir a la academia de teología hugonote en Saumur, cerca de su lugar de nacimiento, alrededor de 1618. Aquí estuvo profundamente influenciado por el teólogo escocés John Cameron (1579-1625), quien él mismo acababa de llegar para enseñar en Saumur. Nacido en Glasgow y formado teológicamente en su universidad, Cameron pasó la mayor parte de su vida en Francia entre los hugonotes. Fue co-pastor de una iglesia hugonote en Burdeos desde 1608, y luego se mudó a la academia Saumur en 1618. Dado que la teología de Amyraut reflejaba tan de cerca la de Cameron, no daremos un relato por separado de la teología de Cameron; al observar las opiniones de su discípulo francés, veremos lo que creía el escocés. Cameron abandonó Francia en 1621 debido a dificultades políticas y enseñó teología en Londres durante algún tiempo, antes de ser nombrado director de la Universidad de Glasgow por el rey James I en 1622. Sin embargo, regresó a Francia en 1623 para dar una conferencia en la academia hugonote de Montauban. Aquí fue asesinado en 1625 por una turba, irónicamente una turba hugonote. Parece que se opusieron a las fuertes opiniones de Cameron sobre el deber de obediencia a los reyes. Esta fue una creencia amargamente controvertida entre los hugonotes altamente politizados de esa época, con su tendencia a la rebelión constante contra la corona francesa (una tendencia que el cardenal Richelieu estuvo a punto de aplastar decisivamente en la guerra de 1627-8). Aquí fue asesinado en 1625 por una turba, irónicamente una turba hugonote. Parece que se opusieron a las fuertes opiniones de Cameron sobre el deber de obediencia a los reyes. Esta fue una creencia amargamente controvertida entre los hugonotes altamente politizados de esa época, con su tendencia a la rebelión constante contra la corona francesa (una tendencia que el

cardenal Richelieu estuvo a punto de aplastar decisivamente en la guerra de 1627-8). Aquí fue asesinado en 1625 por una turba, irónicamente una turba hugonote. Parece que se opusieron a las fuertes opiniones de Cameron sobre el deber de obediencia a los reyes. Ésta era una creencia amargamente controvertida entre los hugonotes altamente politizados de esa época, con su tendencia a la rebelión constante contra la corona francesa (una tendencia que el cardenal Richelieu estuvo a punto de aplastar decisivamente en la guerra de 1627-168).

Después de sus estudios en la academia Saumur, Amyraut se convirtió en pastor de la congregación hugonote de Saumur en 1626. Poco después, comenzó a dar conferencias sobre teología en la academia, al principio a tiempo parcial, pero a tiempo completo desde 1631 (sin renunciar a su pastorado). También ayudó a supervisar la publicación de las obras de su mentor, John Cameron. Un encuentro memorable con la corte francesa en 1631 arroja algo de luz sobre el carácter de Amyraut. Cada año, los hugonotes enviaban a uno de ellos para informar al rey de cualquier infracción del edicto de Nantes de 1598, que les había dado libertad religiosa. Ese año Amyraut fue seleccionada. Sin embargo, se negó a arrodillarse en presencia del rey Luis XIII; Amyraut vio esto como una discriminación contra los protestantes, ya que al clero católico romano se le permitió permanecer en pie. Durante 15 días, el rey ofendido se negó a ver a Amyraut a menos que se arrodillara; Amyraut persistió en su objeción. Finalmente, el todopoderoso ministro principal del rey, el cardenal Richelieu, visitó al obstinado pastor hugonote para persuadirlo de que se arrodillara. Pero Amyraut mostró tal combinación de cortesía y determinación que se convenció a Richelieu y se le permitió a Amyraut permanecer de pie en presencia real.

En 1634, Amyraut se estaba volviendo muy conocido entre los protestantes franceses como un teólogo distinguido. Ese año, sin embargo, publicó un tratado que aterrizó como una bomba en el patio de recreo de los teólogos.²⁹ Era su Breve Tratado sobre la predestinación y sus principios dependientes. Desde el momento en que llegó a las librerías, la vida de Amyraut se convirtió en una larga controversia. Un historiador hugonote contemporáneo, Pierre Bayle (1647-1706), describió los años siguientes como “una especie de guerra civil entre los teólogos protestantes de Francia”. La guerra se extendió más allá de Francia, como veremos.

2. Teología de Amyraut

Lo que encendió el fuego fue la forma de Amyraut de contrarrestar la opinión, atribuida a la teología reformada por sus enemigos y posiblemente sostenida por supralapsarios.³⁰—Que Dios había creado una gran parte de la humanidad (los no elegidos) con el único y expreso propósito de condenarlos. Muchos católicos franceses pensaron que el Dios calvinista era un tirano caprichoso, injusto y sin amor, lo que (Amyraut sintió) obstaculizó su conversión a la verdad reformada. Mientras tanto, algunos hugonotes se estaban desviando hacia el catolicismo romano para encontrar un Dios más amoroso. Amyraut quería rescatar la doctrina reformada de la predestinación de esta caricatura, como él la consideraba.

Su método de rescate fue argumentar, en efecto, que la elección debe verse a la luz de la cruz de Cristo, no la cruz a la luz de la elección. Según Amyraut, la causa conmovedora detrás de la venida de Cristo fue el amor de Dios por toda la raza humana sin limitaciones. Sin embargo, la salvación que Cristo proporcionó a la humanidad debe recibirse personalmente por medio de la fe; como dijo Amyraut, Dios había decretado un alcance universal para la muerte de Cristo, pero condicionó su efecto a la fe. Desafortunadamente, tal fe estaba más allá del poder de la voluntad humana caída. Por tanto, la elección fue la decisión soberana de Dios de dar fe eficazmente a algunos pecadores, a fin de que la misión universal de Cristo pudiera dar al menos algún fruto entre la humanidad. De esta manera, Amyraut creía que había tejido el amor general de Dios por la humanidad, la aplicabilidad universal de la muerte expiatoria de Cristo, y la soberanía divina en la salvación personal, en un tapiz más bíblico, más predicable evangelísticamente y más fiel a Calvino, que lo que se encontraba comúnmente en la teología reformada de la época. El sistema de Amyraut se conoció como “universalismo hipotético”, desde su síntesis de un alcance ilimitado hasta la muerte de Cristo (el aspecto “universal”) y su efecto condicionado a la fe (el aspecto “hipotético”).

Amyraut en realidad estaba discutiendo tanto con supralapsarios como con infralapsarios sobre el orden lógico en los decretos de Dios (ver sección 1, bajo Theodore Beza). Aunque Amyraut a veces prefería no dividir el decreto de Dios en ningún tipo de secuencia interna, sino dejarlo simplemente como un único propósito unificado, en otras ocasiones estaba dispuesto a sugerir un orden de decretos, tal vez como una concesión al deseo de claridad de la mente humana. de explicación. Podríamos expresar la opinión de Amyraut así:

Orden de decretos amyraldianos

Dios decreta crear la humanidad.
Decreta permitir la caída.
Decreta la misión de Cristo de salvar a la humanidad, su efecto condicionado a la fe.
Decreta dar fe a algunos (elección), para que la misión de Cristo dé algún fruto.

Otra faceta de la teología de Amyraut que atrajo críticas fue su distinción entre habilidad natural y habilidad moral. Argumentó que a pesar del pecado, los pecadores caídos tienen la habilidad natural de creer en el Evangelio para su salvación; de lo contrario, ¿cómo podría Dios exigirles que creyeran y considerarlos culpables por no creer? Por "habilidad natural", Amyraut significaba todo el equipo mental necesario para realizar el acto de creer. Un humano no era lo mismo que (digamos) un tocón de árbol. Un tocón de árbol tiene una incapacidad natural para creer: carece del equipo mental. Un ser humano no está en esa categoría. Amyraut sostuvo que la "incapacidad" humana para creer es de origen espiritual, no natural: no la falta del equipo mental necesario, sino una aversión voluntaria a usarlo correctamente. Aceptó que sólo la gracia divina eficaz podía vencer esa aversión. Sin embargo, sus oponentes sintieron que había diluido la visión reformada de la incapacidad del pecador. ¿No fue la naturaleza humana corrompida por el pecado? Entonces, ¿cómo podría la incapacidad humana dejar de ser una incapacidad de la naturaleza, una incapacidad natural? ¿No fue la distinción de Amyraut simplemente una astuta puerta trasera del arminianismo?[31](#)

Las fuentes de Amyraut para su teología (además de sus propias meditaciones sobre la Biblia) fueron el mismo John Calvin y John Cameron. Habría una amarga disputa sobre la fidelidad de Amyraut a la Biblia ya Calvino; no podía haber nada sobre su fidelidad a Cameron. El amyraldianismo también podría llamarse cameronianismo. Otro debate, en curso entre los estudiosos, es si la visión de Amyraut debe verse como una expresión de una línea de pensamiento que siempre había estado presente en la tradición reformada, desde Heinrich Bullinger en adelante. ¿Fue un innovador o estaba dando una nueva voz a un aspecto genuino del pensamiento reformado desde sus orígenes?[32](#)

Siguieron otros tratados de Amyraut, en los que defendió y elaboró sus puntos de vista: Seis sermones sobre la naturaleza del Evangelio (1636), Muestra de la doctrina de Calvino (1636), La doctrina de Juan Calvino sobre el decreto absoluto de reprobación defendido (1641). , Cuatro disertaciones (1645), Una declaración de fe de Moise Amyraut sobre los errores de los arminianos (1646), Disputa sobre el libre albedrío (1647).... Y aun mas. En total, Amyraut escribió 90 obras. No

todos estaban relacionados con la controversia sobre sus puntos de vista sobre la gracia. Por ejemplo, escribió tratados sobre la Trinidad, la Cena del Señor, la ética cristiana y la apologética. A pesar de su inmersión en la controversia teológica dentro de la familia reformada, Amyraut estaba firmemente comprometido con la unidad ecuménica entre todos los protestantes; tenía un respeto especial por los luteranos,

3. Enemigos y amigos

Los críticos reformados de Amyraut fueron muchos y formidables. Se opusieron especialmente a su fórmula de que Cristo murió por todos con la condición de que creyeran. Sentían que tal condicionalidad era incompatible con la soberanía de Dios. En Francia, el adversario más vehemente de Amyraut fue Pierre du Moulin (1568-1658). Una maravilla del saber, du Moulin había estudiado teología en la Universidad de Cambridge con el famoso William Whitaker.³³ Cambridge más tarde le otorgó un Doctorado en Divinidad. Después de enseñar teología durante seis años en la universidad holandesa de Leyden, du Moulin regresó a Francia en 1599 para pastorear la enorme congregación hugonote en Charenton, cerca de París. Cuando el París católico se volvió demasiado peligroso para un predicador protestante franco, se mudó en 1621 a Sedan en las Ardenas, donde pastoreaba otra iglesia y enseñaba teología en la academia hugonote de Sedan. Pasó la mayor parte del resto de su vida allí.

A partir de 1634, esa vida fue consumida por la guerra literaria con Amyraut, a quien du Moulin retrató como un cripto-arminiano. De hecho, la sombra del arminianismo se cernía sobre toda la controversia amyraldiana. Du Moulin había contribuido decisivamente a que la Iglesia reformada francesa adoptara los cánones de Dort en 1620. Ahora, él y otros temían que Amyraut y sus partidarios trajeran a Francia el tipo de confusión que los Remonstrants habían provocado en la República Holandesa. La acusación de cripto-arminianismo fue injusta; aunque Amyraut compartía algunas críticas arminianas del calvinismo supralapsario, era un tipo de hombre y pensador diferente al de Arminio, y el amyraldianismo era un sistema de pensamiento diferente del arminianismo. Pero en el contexto histórico, se puede comprender bien la ansiedad de du Moulin y otros. Sus sospechas se avivaron aún más por la indulgencia de las iglesias hugonotes en el distrito de París (donde las simpatías amyraldianas eran fuertes) hacia los expatriados holandeses arminianos que deseaban unirse a sus filas. ¡Se enfureció aún más a los anti-amyraldianos cuando los amyraldianos juraron despreocupadamente su lealtad a los cánones de Dort!

Otro destacado crítico hugonote fue André Rivet (1572-1651), también conocido por su nombre latinizado Rivetus, quien pasó gran parte de su carrera enseñando teología en la Universidad de Leyden. Su obra de 1625, la Sinopsis de una teología más pura, fue un exhaustivo libro de texto de teología sistemática, ampliamente utilizado en todo el mundo reformado. Rivet era el cuñado de du Moulin, y había sido amigo

de Amyraut antes de salir impreso en su contra. Sin embargo, sus críticas se expresaron con mucha más suavidad y con mayor claridad y precisión que los truenos y relámpagos de du Moulin. Samuel des Marets (1599-1673) (latinizado como Maresius) fue otro distinguido teólogo reformado francés que entró en la arena contra Amyraut.³⁴ Desde 1643, fue pastor de una iglesia en la ciudad holandesa de Groningen; su Sistema de Teología (1645) fue otro libro de texto popular.

El hecho de que la oposición de Rivet y des Marets a Amyraut emanara de la República Holandesa muestra cómo la controversia se extendió más allá de las fronteras de Francia. Rivet y des Marets, sin embargo, seguían siendo franceses. Otros teólogos reformados destacados de diferentes nacionalidades que escribieron contra Amyraut fueron el alemán Friedrich Spanheim (1600-49), del Palatinado, quien enseñó en Ginebra y Leyden, los teólogos suizos Johann Heidegger de Zurich y Francis Turretin de Ginebra (ver sección 1). y el puritano inglés John Owen (1616-1683) en su tratado más famoso, La muerte de la muerte en la muerte de Cristo (1648), donde Owen critica a Amyraut, entre otros, por su punto de vista sobre el alcance de la expiación.³⁵ Ginebra tomó medidas particularmente enérgicas, prohibiendo efectivamente a todos los amyraldianos ocupar cualquier puesto pastoral o docente en la ciudad.

Sin embargo, Amyraut tenía muchos seguidores. En la Iglesia reformada francesa, sus principales defensores fueron los dos teólogos ilustres, Jean Daillé (1594-1670) y David Blondel (1590-1655). Daillé era pastor de la congregación hugonote en Charenton, irónicamente, la misma iglesia que anteriormente había sido pastoreada por el archienemigo de Amyraut, Du Moulin. Un erudito formidable, el Tratado de Daillé sobre el uso de los santos padres para juzgar las diferencias religiosas actuales (1632) y Apología de las iglesias reformadas (1633) fueron obras maestras de renombre internacional de la controversia contra las afirmaciones católicas romanas, mientras que muchos de sus sermones se publicaron como valiosos comentarios, especialmente sobre las cartas de Pablo. Blondel fue pastor de la congregación hugonote en Roucy desde 1630, luego profesor de historia de la iglesia en el Athenaeum Illustre en Amsterdam (el precursor de la Universidad de Amsterdam) en la República Holandesa desde 1650; era el historiador eclesiástico de los hugonotes por excelencia. Sus obras más importantes (como la de Daillé) fueron antirromanas: Sobre la primacía en la Iglesia (1641), Apología de la

opinión de Jerónimo sobre presbíteros y obispos (1646) y Pseudo-Isidoro supremamente (1628) que expuso al isidoro medieval Decretales como falsificación.³⁶ Tanto Daillé como Blondel fueron poderosos aliados de Amyraut y exponentes de su teología.

Otro partidario fue Louis Cappel (1585-1658), quien enseñó junto a Amyraut en Saumur. Cappel fue sobre todo un erudito hebreo, y su obra principal no radica en el debate amyraldiano sino en la erudición textual. Él provocó una feroz controversia contra sí mismo al ordenar su formidable aprendizaje para atacar la (entonces extendida) creencia de que los puntos vocales en el texto hebreo masorético del Antiguo Testamento fueron inspirados divinamente. La erudición bíblica moderna de todos los matices es virtualmente unánime en cuanto a que Cappel tenía razón, pero en su propia época se lo percibía como un derrocamiento de la inspiración de las Escrituras. Quizás no ayudó a Amyraut que Cappel, él mismo sospechoso por su ortodoxia (aunque injustamente, en retrospectiva), lo apoyara.

Amyraut también encontró seguidores en otros países. El calvinismo inglés pareció producir una cosecha bastante rica de amyraldianos o simpatizantes que construyeron perspectivas similares: Stephen Marshall (hacia 1594-1655), Richard Vines (1600-1656), Edmund Calamy (1600-1666), John Arrowsmith (1602-1655).), John Howe (1630-1705), Lazarus Seaman (muerto en 1675) y Richard Baxter (1615-91), por nombrar algunos de los más influyentes.³⁷ Algunos de ellos probablemente habían adoptado una forma de expiación universal antes de que el controvertido tratado de Amyraut irrumpiera en escena en 1634; se ha detectado aquí la influencia del obispo John Davenant de Salisbury, uno de los delegados ingleses al Sínodo de Dort (ver sección anterior para el Sínodo y la presencia de Davenant). En otras palabras, si nos guiamos por la cronología, Amyraut era un davenantiano en lugar de un davenant un amyraldiano. El "amyraldianismo" de Davenant se expresó clásicamente en su Disertación sobre la muerte de Cristo, en cuanto a su alcance y beneficios especiales, publicada póstumamente en 1650. La disertación parece haber sido originalmente dada como conferencias en la Universidad de Cambridge, donde Davenant era Lady Margaret Professor of Divinidad desde 1609 hasta 1621.

Otra probable influencia en los ingleses fue John Preston (1587-1628), un calvinista moderado, maestro del Puritan Emmanuel College y predicador de los abogados de Lincoln's Inn. Preston fue pionero en la fórmula evangelística "Cristo ha muerto por ti" como consistente con una visión reformada de la relación entre la expiación y la soberanía divina. La fórmula sería popularizada por el célebre Médula de la Divinidad Moderna (1645), probablemente por el teólogo laico

presbiteriano Edward Fisher. The Marrow estaba destinado a igual fama y controversia en la Escocia del siglo XVIII, donde se volvió a publicar en 1718, y sus admiradores ganaron el sobrenombre de "Marrowmen".

El "amyraldianismo" inglés puede, por lo tanto, no haber sido el producto exclusivo de la influencia de Amyraut, sino más bien un caso de una tradición inglesa nativa de calvinismo moderado, articulada por hombres como Davenant y Preston, creando una audiencia preparada para las ideas de Amyraut.

4. La controversia y sus resultados

El sínodo nacional reformado francés celebrado en Alençon en 1637 investigó oficialmente las opiniones de Amyraut y otro pastor hugonote, Paul Testard (1599-1650) de Blois, que había publicado un tratado titulado Propuesta de paz o Sinopsis de la doctrina de la naturaleza y la gracia (1633). Testard, como Amyraut, fue un discípulo teológico de John Cameron. Du Moulin y Rivet enviaron extensas presentaciones al sínodo, condenando la teología de Amyraut y Testard. De hecho, los adversarios del amyraldianismo habían estado muy activos en la preparación del sínodo, movilizando apoyo y muy probablemente esperando ver a Amyraut y Testard condenados abrumadoramente. El presidente del sínodo era anti-amyraldiano y abrió el procedimiento con un sermón sobre 2 Corintios 11: 3: "Temo que, como la serpiente engañó a Eva con su sutileza, para que sus mentes se desvíen de la sencillez que hay en Cristo". ¡Parecía obvio que el presidente estaba eligiendo a Amyraut y Testard en el papel conjunto de la serpiente! El sínodo tomó muy en serio los cargos contra los dos hombres y hubo una discusión detallada de los puntos de vista en disputa; tanto Amyraut como Testard explicaron sus creencias, respondieron preguntas y afirmaron su lealtad a los cánones de Dort. En última instancia, el sínodo exoneró a ambos hombres de cualquier error doctrinal, aunque les advirtió contra el uso de ciertas frases (como "decretos condicionales") susceptibles de malentendidos. tanto Amyraut como Testard explicaron sus creencias, respondieron preguntas y afirmaron su lealtad a los cánones de Dort. En última instancia, el sínodo exoneró a ambos hombres de cualquier error doctrinal, aunque les advirtió contra el uso de ciertas frases (como "decretos condicionales") susceptibles de malentendidos. tanto Amyraut como Testard explicaron sus creencias, respondieron preguntas y afirmaron su lealtad a los cánones de Dort. En última instancia, el sínodo exoneró a ambos hombres de cualquier error doctrinal, aunque les advirtió contra el uso de ciertas frases (como "decretos condicionales") susceptibles de malentendidos.

Fue una victoria asombrosa para Amyraut y Testard, que los historiadores se han esforzado por explicar. ¿Por qué toda la oposición anti-Amyraldiana, con su amplio apoyo y preparativos bien organizados, se convirtió en un fracaso tan espectacular en el sínodo? Se han sugerido tres razones. Primero, gran parte de la oposición teológica a Amyraut procedía de fuera de Francia; inundados con estas quejas en el sínodo, muchos delegados patriotas pueden haber sentido que los extranjeros se estaban juntando contra un francés; Amyraut no era más que típico y clásicamente francés en su personalidad y modales. En segundo lugar, cuando se enfrentaron realmente a las

posibles consecuencias de una decisión contra Amyraut, los delegados pueden haber retrocedido por temor a que se produjera un cisma en la Iglesia reformada francesa. A raíz de la aniquilación del poder político y militar hugonote por parte del cardenal Richelieu en 1627-8, los calvinistas franceses probablemente sintieron que no podían permitirse una división en sus filas. La unidad prevaleció. En tercer lugar, nadie esperaba que Amyraut y Testard se desempeñaran de manera tan impresionante en el sínodo. Fueron elocuentes, sinceros, convincentes. Parecía como si sus críticos los hubieran caricaturizado: ¿podrían realmente ser estos los hombres fantasmas de la herejía que se les había hecho pasar? Juntando estas tres razones, tal vez podamos comenzar a comprender la absolución de Amyraut y Testard. Parecía como si sus críticos los hubieran caricaturizado: ¿podrían realmente ser estos los hombres fantasmas de la herejía que se les había hecho pasar? Juntando estas tres razones, tal vez podamos comenzar a comprender la absolución de Amyraut y Testard. Parecía como si sus críticos los hubieran caricaturizado: ¿podrían realmente ser estos los hombres fantasmas de la herejía que se les había hecho pasar? Juntando estas tres razones, quizás podamos comenzar a comprender la absolución de Amyraut y Testard.

Después de siete años de paz, la controversia estalló nuevamente en 1644, cuando el teólogo alemán Friedrich Spanheim, ahora enseñando en Leyden en la República Holandesa, publicó una disputa contra la “gracia universal”. Amyraut se creía objeto de las críticas de Spanheim y publicó una respuesta. Este intercambio desató una vez más las tormentas de la discordia, con tratados vehementes que iban y venían de varios autores durante los próximos cuatro años. Esta fue la controversia que rompió la amistad entre Amyraut y Rivet; un tratado anti-amyraldiano de Rivet de alguna manera llegó a la Asamblea de teólogos de Westminster en Inglaterra, que Amyraut interpretó como Rivet apuñalándolo por la espalda, tratando de persuadir a un sínodo inglés para que lo condenara cuando un sínodo francés lo había absuelto.³⁸ Spanheim demostró ser un enemigo más acérrimo para Amyraut que nadie en Francia; no contento con condenar la teología del francés por estar plagada de absurdos errores, dedicó algún tiempo a demostrar que Amyraut escribía el latín más atroz.

El propio Amyraut fue nuevamente juzgado, esta vez por el sínodo de Charenton, que se reunió desde diciembre de 1644 hasta enero de 1645. Una vez más fue absuelto. Sin embargo, otro teólogo de la academia Saumur, Josué de la Place (1596–1655 o 1665), fue condenado, o al menos su teología (no fue mencionado en la condena). El sínodo rechazó la comprensión de De la Place del pecado original. De

la Place sostuvo que el acto de pecado de Adán en el Edén no fue imputado a toda la humanidad, sino que su consiguiente depravación fue heredada por todos sobre el principio de que “lo semejante engendra lo semejante”. Para evadir la condena, de la Place expresó más tarde una opinión conocida como “imputación mediata”: que el pecado de Adán se imputa sólo a través de la corrupción heredada. Esto se puede encontrar en su tratado de 1655 Sobre la imputación del primer pecado de Adán.³⁹

Con más y más pastores y teólogos involucrados en la última refriega, pronto comenzó a parecerse a la “guerra civil entre teólogos protestantes” descrita en retrospectiva por Pierre Bayle. Después de cuatro años de acritud pública, intervino un noble hugonote de alto rango: Henri-Charles de la Tremoille, duque de Thouars y príncipe de Tarante. Logró reunir a algunos de los contendientes en su finca en octubre de 1649 y los persuadió de que cesaran sus polémicas públicas, tan dañinas para la unidad y la moral del protestantismo francés. Así, por la autoridad aristocrática, estalló la paz; los teólogos envainaron sus espadas.

Sin embargo, la paz duró poco y el conflicto volvió a estallar en 1655. Esta vez se debió a los partidarios de Amyraut, David Blondel y Jean Daillé. Blondel publicó un relato histórico de la controversia, que simplemente reavivó la controversia, ya que otros cuestionaron su interpretación. Jean Daillé publicó un gran tomo, Apología de los sínodos de Alençon y Charenton, que detallaba todos los argumentos teológicos; también tenía una sección que contenía una miríada de citas, desde los primeros padres de la Iglesia hasta los teólogos reformados contemporáneos, todos supuestamente enseñando los puntos de vista de Amyraut o algo parecido. Una vez más estalló la guerra literaria.

En 1659, la última fase de la controversia prácticamente se había agotado. Ese año, cuando la Iglesia reformada francesa se reunió en sínodo en Loudun, Jean Daillé fue elegido moderador. El sínodo procedió a afirmar la ortodoxia tanto de Daillé como de Amyraut. Estaba claro que la mayoría de los calvinistas franceses ahora estaban felices de aceptar el amyraldianismo como una comprensión válida de la fe reformada: Amyraut había triunfado en la tierra de su nacimiento. Fuera de Francia, sin embargo, continuó la controversia. Quizás la crítica más tranquila y clara del amyraldianismo vendría del enormemente influyente Francis Turretin de Ginebra, en sus Institutos de Teología Elenctica (1679-1685). Incluso Turretin estaba dispuesto a conceder el estatus reformado de Amyraut y sus partidarios, aunque los ginebrinos creían que lamentablemente se habían desviado de los estándares más puros de la ortodoxia reformada.

En el sentido más profundo, la controversia amyraldiana nunca desapareció. La teología reformada continuaría luchando con los problemas que Amyraut había planteado, y todavía lucha hoy. El arminianismo había sido expulsado en el Sínodo de Dort y nunca sería visto como una variedad legítima de teología reformada; pero siempre que ha habido alguna fricción sobre el alcance de la expiación y las creencias relacionadas en los círculos reformados, como ha ocurrido a menudo, el espíritu de Amyraut ha vuelto a caminar.

Wolfgang Musculus (1497-1563)
Andreas Hyperius (1511-1564)
Peter Ramus (1515-1572)
Theodore Beza (1519-1605)
Zacharius Ursinus (1534-1583)
Dudley Fenner (hacia 1558-87)
Amandus Polanus (1561-1610)
William Ames (1576-1633)
Johannes Wollebius (1586-1629)
Gisbert Voetius (1589-1676)
Johannes Cocceius (1603-69)
Francis Turretin (1623-1687)
Peter van Mastricht (1630-1706)
Johann Heinrich Heidegger (1633-98)
Wilhelmus a Brakel (1635-1711)
Hermann Witsius (1636-1708)

La controversia arminiana

Dirk Coornhert (1522-1590)

Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619)

Jan Uytenbogaert (1557-1644)

Jacobus Arminius (1560-1609)

Francis Gomarus (1563-1641)

Mauricio de Nassau (1567-1625)

Conrad Vorstius (1569-1622)

Simón Episcopius (1583-1643)

Hugo Grocio (1583-1645)

La controversia amyraldiana

Pierre du Moulin (1568-1658)
André Rivet (1572-1651)
John Cameron (1579-1625)
Louis Cappel (1585-1658)
David Blondel (1590-1655)
Jean Daillé (1594-1670)
Josué de la Place (1596-1655 o 1665)
Moise Amyraut (1596-1664)
Paul Testard (1599-1650)
Samuel des Marets (1599-1673)
Friedrich Spanheim (1600-49)

Otros

René Descartes (1596-1650)

Benedicto de Spinoza (1632-1677)

Theodore Beza: verdadera fe en Cristo

Definimos la fe como un conocimiento seguro que, por la pura gracia y bondad de Dios, el Espíritu Santo graba cada vez más profundamente en los corazones de los elegidos de Dios (1 Cor. 2: 6-8). Con este conocimiento, cada uno se asegura en su corazón de su elección, asumiendo y aplicando personalmente la promesa de su salvación en Jesucristo.

Ahora bien, la fe no solo cree que Jesucristo murió y resucitó por los pecadores; más bien, la fe realmente abraza a Jesucristo (Rom. 8:16, 39; Heb. 10:22, 23; 1 Juan 4:13; 5:19, etc.). Quien cree verdaderamente por ello, confía solo en Cristo y tiene la seguridad de la salvación personal, de modo que no hay más dudas de ella (Efesios 3:12). Por eso San Bernardo [de Claraval] dijo, de acuerdo con toda la Escritura: "Si crees que tus pecados no pueden ser borrados excepto por Aquel contra quien solo has pecado, esto es bueno. Pero agregue esto: crea también que Él ciertamente ha perdonado sus pecados. Este es el testimonio que el Espíritu Santo lleva a nuestro corazón, diciendo: 'Tus pecados te son perdonados' ".[40](#)

Jesucristo es el objeto de la fe, tal como se nos presenta en la Palabra de Dios. Dado que esto es así, deben observarse cuidadosamente dos consecuencias. Por un lado, donde no se encuentra la Palabra de Dios, sino solo una palabra humana (quienquiera que la pronuncie), no hay fe allí, solo un sueño o una mera opinión que seguramente nos engañará (Rom.10: 2 -4; Marcos 16:15, 16; Romanos 1:28; Gálatas 1: 8-9). Por otro lado, la fe abraza y se apodera de Jesucristo y todos sus tesoros, ya que Él nos ha sido dado con la condición de que creamos en Él (Juan 17:20, 21; Rom. 8: 9). Debe seguir una de dos cosas: todo lo necesario para nuestra salvación no está en Jesucristo, o si todo está realmente allí, ¡los que tienen a Jesucristo por fe lo tienen todo! Pero decir que todo lo necesario para nuestra salvación no está en Jesucristo es una blasfemia muy repugnante; lo convertiría en un Salvador meramente parcial (Mat. 1:21). Así que estamos cerrados a la otra alternativa: teniendo a Jesucristo por fe, tenemos en Él todo lo necesario para nuestra salvación (Rom. 5: 1). Como dice el apóstol, 'No hay condenación para los que están en Jesucristo' (Rom. 8: 1)...

Hemos establecido que que una persona tenga la seguridad de la salvación, a través de la fe, no es presunción ni fanfarronería. Al contrario, esta es la única manera de arrancar todas las vestiduras del orgullo y dar toda la gloria a Dios (Romanos 8:16, 38; Efesios 3:12; Hebreos 10:22, 23; 1 Juan 4:13; 5:19; Romanos 3:27; 4:20; 1 Corintios 4: 4; 9:26, 27). Esto se debe a que es solo la fe la que nos enseña a salir de nosotros mismos, lo que nos obliga a confesar fervientemente que

no tenemos nada en nosotros, excepto materiales para la condenación total.

Entonces, la fe nos envía a Jesucristo, enseñándonos y asegurándonos que solo a través de Su justicia encontraremos la salvación ante Dios. De hecho, todo lo que está en Jesucristo, toda Su justicia y perfección (porque en Él no hubo pecado, y Él cumplió toda la justicia de la Ley), se acredita a nuestra cuenta, se nos otorga como si lo hubiéramos hecho nosotros mismos. con la condición de que abracemos a Cristo por fe. Por eso San Bernardo dijo: "El testimonio de nuestra conciencia es nuestra gloria: no el testimonio que se da a sí mismo por una mente engañada, como se dio a sí mismo el fariseo jactancioso (Lc 18,11,12); este testimonio no es cierto. Pero el testimonio que el Espíritu Santo da a nuestro espíritu es verdadero ".

Theodore Beza
Confesión de la fe cristiana

William Ames: la teología es una ciencia práctica

1. La teología es la doctrina viva para Dios. Juan 6:68, Palabras de vida eterna. Hechos 5:20, Las palabras de esta vida. Romanos 6:11, Considérense vivos para Dios.
2. Se utiliza la palabra “doctrina”, no para distinguirla de “entendimiento”, “conocimiento”, “sabiduría”, “arte” o “prudencia”, ya que pertenecen a todo cuerpo sistemático de conocimientos y caracterizan sobre todo a la teología. . Más bien, la palabra “doctrina” se usa para significar que la teología es un cuerpo de conocimiento que no se origina en la naturaleza y la investigación humana como lo hacen otros. Se origina en la revelación y autorización divinas. Isaías 51: 4, La doctrina procederá de mí. Mateo 21:25, Desde el cielo. Entonces, ¿por qué no le creíste? Juan 9:29, sabemos que Dios le habló a Moisés. Gálatas 1: 11-12, El evangelio no es según el hombre. Porque no lo recibí de un hombre, ni me lo enseñaron, sino que vino a través de una revelación. Juan 6:45.
3. En lo que respecta a otras artes, sus principios son innatos a nuestra naturaleza y pueden cultivarse a través de la conciencia sensorial, la observación, la experiencia y el argumento lógico. De esta manera perfeccionamos las diversas artes humanas. Pero los principios fundamentales de la teología no son innatos a nuestra naturaleza, aunque podemos progresar en ellos mediante un trabajo estudioso. Mateo 16:17, Carne y sangre no te lo han revelado.
4. Todo arte tiene sus leyes, y el practicante del arte ajusta su trabajo a esas leyes. La más excelente de todas las obras es la vida; por tanto, ningún estudio puede ser más apropiado que estudiar el arte de vivir.
5. La vida humana más elevada es la que más se acerca al Dios vivo, el dador de vida. Vivir para Dios es, por tanto, la naturaleza de la vida teológica.
6. Las personas viven para Dios cuando viven en armonía con la voluntad de Dios, para la gloria de Dios y con la energía habilitadora de Dios. 1 Pedro 4: 2, *Para que viva por la voluntad de Dios, según Dios. Gálatas 2: 19-20, para que viva para Dios. Cristo vive en mí. 2 Corintios 4:10, Para que la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos. Filipenses 1:20, Cristo será glorificado en mi cuerpo, sea por vida o por muerte.*

7. Esta vida continúa igual en esencia desde su comienzo hasta la eternidad. Juan 3:36 y 5:24, Todo el que cree en el Hijo tiene vida eterna. 1 Juan 3:15, Vida eterna que permanece en él.
8. Aunque en este mundo es posible vivir una vida feliz y una vida buena, vivir una buena vida es más excelente que vivir una vida feliz. La meta suprema y final de nuestras labores no debe ser la felicidad (que concierne a nuestro propio placer), sino la bondad (que busca la gloria de Dios). Por lo tanto, una mejor definición de teología es la buena vida por la que vivimos para Dios, en lugar de la vida feliz por la que vivimos para nosotros mismos. El apóstol, por tanto, lo llamó por sinécdoque,[41](#) La doctrina que concuerda con la piedad, 1 Timoteo 6: 3.
9. Además de esto, esta vida implica el trabajo espiritual de toda la persona, en la que se le lleva a participar de Dios y actuar de acuerdo con su voluntad. Dado que esta vida concierne seguramente a la voluntad humana, se deduce que la teología se aplica en primer lugar y de la manera más adecuada a la voluntad. Proverbios 4:23, Del corazón mana la vida; y 23:26, dame tu corazón.
10. Dado que esta vida, perseguida por la voluntad, es verdadera y adecuadamente nuestra práctica supremamente importante, es evidente que la teología no es un sistema de conocimiento especulativo sino práctico. Este es el caso, no solo en el sentido de que todos los sistemas de conocimiento tienen como meta la buena práctica, sino de una manera especial y distintiva en la teología por encima de todo.
11. No hay nada en teología que deje de referirse al objetivo final o los medios relacionados con ese objetivo, todos los cuales se relacionan directamente con la práctica.
12. La teología encarna esta práctica de la vida de manera tan completa que la teología tiene algo que decir sobre todas las reglas universalmente verdaderas relativas a vivir correctamente en la economía doméstica, la ética, la política o la elaboración de leyes.
13. La teología, por lo tanto, es nuestra máxima y más excelente de todas las artes de la enseñanza sistemática. Es una guía y un modelo para nuestra meta más alta, enviada de una manera especial por Dios, tratando con las cosas divinas, dirigida hacia Dios y guiándonos hacia Dios.

Además del nombre de “teología”, se le puede llamar, con razón, un vivir para Dios o un trabajo para Dios.

William Ames

Médula de la teología, Libro 1, Capítulo 1

Johannes Wollebius: el pecado de Adán y Eva.

1. La causa del pecado de Adán y Eva no fue Dios, ni ningún decreto de Dios, ni Su negación de ninguna gracia especial, ni Su permiso de la caída, ni ningún motivo que surgiera naturalmente, ni la soberanía providencial de Dios sobre la caída misma. No era Dios, porque había prohibido estrictamente a la humanidad comer del fruto de ese árbol. No fue Su decreto, porque la “necesidad” involucrada en el decreto es solo la necesidad de inmutabilidad, no la necesidad de compulsión. El decreto de Dios nunca obliga a nadie a pecar.⁴² No fue la retención de Dios de alguna gracia especial por la cual la humanidad podría haber permanecido inocente, porque Dios no tenía la obligación de dar ni siquiera la gracia que le dio a la humanidad; A Adam se le dio la posibilidad de estar dispuesto a permanecer inocente, pero no la voluntad real que lo inclinara a esa posibilidad. No fue el permiso de Dios para la caída, porque no tenía la obligación de impedirla. No fue ningún motivo que surgiera naturalmente, porque un motivo natural en sí mismo no es un pecado. No fue la soberanía providencial de Dios sobre la caída, porque sacar el bien del mal lo convierte en el autor del bien y no del mal.
2. Dios quiso y no quiso el primer pecado. Él no lo quiso, en su naturaleza de pecado. Pero Él lo quiso por Su decreto, en la medida en que era un medio para manifestar Su gloria, misericordia y justicia.
3. La causa externa del pecado original fue la incitación y persuasión de esa serpiente sutil, el diablo.
4. Su causa interna era la voluntad humana, que por sí misma estaba imparcialmente suspendida entre el bien y el mal, pero, cuando Satanás la persuadió, se volvió hacia el mal.
5. Cuando la humanidad cayó de Dios, la caída pasó por cinco etapas, una a la vez en lugar de todas a la vez: (i) una actitud descuidada y entrometida cuando Eva habló

con la serpiente en ausencia de su esposo; (ii) incredulidad, ya que gradualmente ella comenzó a estar de acuerdo con las mentiras de Satanás, cuando él cuestionó la bondad de Dios hacia la humanidad, de modo que ella llegó a desconfiar de Dios; (iii) un deseo por el fruto prohibido y por la gloria divina; (iv) la escritura real; (v) la seducción de Adán y el encendido de un deseo rebelde también en él.

6. Si se contabilizan todas las partes de este pecado, se lo llama correctamente una violación de toda la ley de la naturaleza. La humanidad pecó por la incredulidad, la desconfianza, la ingratitud y también la idolatría al apartarse de Dios y hacer de sí mismo un ídolo. La humanidad también pecó por desprecio por la palabra de Dios, por rebelión, por asesinato, [43](#)por la falta de autocontrol, por robar en secreto lo que no era de la humanidad sin el permiso del Dueño, por asentir a declaraciones falsas, y finalmente por el anhelo de una posición más gloriosa, de hecho, de la gloria que pertenece solo a Dios. Por lo tanto, es una definición demasiado limitada para llamar a este pecado simplemente falta de dominio propio, o ambición u orgullo.
7. Por lo tanto, correctamente, en las palabras del bendito apóstol, llamamos a este pecado transgresión, escándalo y desobediencia (Rom. 5:14, 18, 19).
8. En todo este asunto, debemos considerar a Adán no simplemente como un individuo privado, sino también como una persona pública y, de esta manera, como el padre, la cabeza y la raíz de toda la raza humana.
9. Por lo tanto, todo lo que Adán ganó y perdió, lo ganó y lo perdió tanto para él como para todos sus descendientes. Así como la cabeza contiene razón tanto para sí misma como para el cuerpo, y un noble puede perder o preservar sus privilegios tanto para sí mismo como para sus descendientes, Adán perdió esta bienaventuranza para él y sus descendientes. Nada sano crecerá de una raíz envenenada; Asimismo, todo lo que desciende por naturaleza de Adán nace en la culpa de este primer pecado.

10. Por tanto, este primer pecado no es sólo un pecado personal, sino también un pecado de la naturaleza, porque la naturaleza humana en su totalidad ha sido corrompida por él. Es por eso que los descendientes de Adán, es decir, todos los que provienen naturalmente de Adán, están cautivos en el pecado. Cristo no está incluido en esta culpa. Nació de Adán, pero no a través de Adán: no por nacimiento natural, sino por el poder del Espíritu Santo.
11. Por lo tanto, así como una persona corrompió la naturaleza, ahora la naturaleza corrompe a las personas.
12. Es nuestra piadosa creencia que Adán y Eva fueron llevados por Dios a Su gracia.[44](#)

Johannes Wollebius

Compendio de Teología Cristiana, Libro 1, Capítulo 10

Gisbert Voetius: La necesidad de la teología práctica, en la que los ingleses han superado a todos los demás.

¿Es la teología práctica necesaria y útil en las escuelas y las iglesias? ¿Y se debe animar o exigir a los que se están capacitando para el ministerio que lo estudien? Respondemos, sí, contra aquellos que se preocupan poco por este aspecto del estudio teológico, ya sea que se opongan a la piedad, o que no se preocupen mucho por la moralidad, o se gloríen en su propia habilidad estéril, o se dediquen a la pereza y la ignorancia. En una acalorada disputa sobre los ingredientes y requisitos de la teología, denigran su aspecto práctico con palabras que suenan mal como literalismo escritural, facciosidad, locura sabia, Precisianismo, Puritanismo, Anabautismo, teología legalista y anti-evangelio, y superstición.

Quizás las palabras casuística, moralidad, patrística, histórica, ascética, escolástica, política eclesiástica, los ahuyentan de estudiar esta desafiante rama de la teología. Bueno, deberíamos estar tranquilos acerca de las meras palabras, siempre y cuando haya acuerdo sobre la realidad subyacente ... Antes de nuestro tiempo, este tema fue planteado por nuestros teólogos más destacados a través de la totalidad de sus escritos. Mira a Lutero, Melanchthon, Calvino, Beza, Mártir, Hyperius,[45](#) Dáneo,[46](#) Aretius,[47](#) Francis Junius,[48](#) Zanchius,[49](#) Lavater,[50](#) etc. Más tarde, estos asuntos fueron reunidos a un nuevo estándar (por así decirlo) por escritores más contemporáneos, usando las palabras mencionadas anteriormente. La palabra casuística fue utilizada por Perkins, Ames, Baldwin,[51](#) y Alstedt.[52](#) En consecuencia,

esta palabra se utiliza en escuelas e iglesias reformadas, junto con la frase ética y política cristianas, que significa lo mismo ...

La palabra asceta, que significa entrenamiento atlético, o ejercicio, o práctica, o ejercitarse en la piedad, es bien conocida entre los amantes de la religión verdadera, debido a las obras prácticas de Johann Gerhard.⁵³ y Lewis Bayly.⁵⁴ De hecho, Bayly ha sido traducido del inglés al francés, holandés y alemán, y posiblemente al húngaro (creo que la traducción se inició, de todos modos), y es conocido en prácticamente todas las iglesias reformadas ...

Demostramos la necesidad y utilidad de la teología práctica, y el valor de su estudio, a partir de las Escrituras. Vea 1 Timoteo 6: 3, Tito 1: 1, Hechos 24:16 y 1 Timoteo 4: 7, donde toda la teología se llama verdad y enseñanza según la piedad y la disciplina. Por lo tanto, no nos desviamos de las Escrituras y de la meta de la teología, cuando mantenemos la práctica de la piedad, la fe, el arrepentimiento, la conciencia y la aplicación de ánimo, consuelo y exhortación, a través de toda nuestra teología, especialmente cuando los temas son los mismos. prácticos, e incluso se les llama prácticos. Alternativamente, mostramos elementos particulares de los temas teológicos como un cartel. Se puede utilizar cualquiera de estos enfoques. No perseguiremos este argumento hasta una conclusión, sino que remitiremos a los estudiantes a la oración de Ames que está impresa junto con sus Casos de conciencia ...

Otro argumento a favor de la teología práctica se deriva del ejemplo de nuestros principales teólogos, mencionado anteriormente en este ensayo y en nuestra Bibliotheca. Los ingleses realizaron más labores que otras personas reformadas en este aspecto de la teología antes de su Guerra Civil, cuando se extinguió el papado entre ellos y se proscribieron otras sectas. Perkins, el genio de los teólogos ingleses prácticos hasta el día de hoy, es preeminente. Algunos de nuestros propios escritores holandeses han seguido el ejemplo inglés.

Gisbert Voetius

Seleccione Disputas teológicas, volumen

Johann Heinrich Heidegger: el mérito eficaz de Cristo

A Cristo el Mediador, los arminianos atribuyen poco o nada al asunto de la reconciliación y la salvación de las personas. De hecho, destruyen el mérito de Cristo, porque no aceptarán que Cristo ha merecido el perdón de los pecados, el Espíritu Santo y la vida eterna para nadie en particular. Afirman obstinadamente que Cristo simplemente ha adquirido para Su Padre el derecho y la autoridad para mostrar compasión a los seres humanos en general, y establecer para ellos las condiciones que Él quiera para su salvación. Sin embargo, declaran de manera estridente y sin rodeos que el mérito de Cristo no se aplica

directamente a las personas, y que todas las personas podrían perderse sin dañar Su mérito en absoluto, si nadie cumpliera las condiciones que Dios establece. Además, no aceptan ningún poder efectivo en el mérito de Cristo, porque atribuyen llamamiento, fe, y la nueva obediencia, a la elección humana; es decir, la voluntad humana es la única causa por la que algunas personas se arrepienten y creen, mientras que otras no. La eficacia de la salvación, entonces, depende de la voluntad humana, no de la gracia de Cristo; además, esta eficacia se relaciona con la salvación a diferencia de la fe, ya que dicen que la eficacia sigue a la fe, pero no la precede; la fe misma no nace en nosotros como resultado del mérito o poder eficaz de Cristo.

Pero Cristo es el Salvador por mérito, porque ha obtenido nuestra salvación por su sangre; y también es el Salvador por poder eficaz, porque imparte la salvación que ha obtenido y la mantiene después de que se imparte. La justificación, el perdón de los pecados y la salvación brotan del mérito de Cristo, como el efecto apropiado de la causa apropiada. Además, Cristo otorga y aplica el perdón de los pecados, el Espíritu Santo y la vida eterna a todos aquellos por quienes ha merecido estos dones.

Johann Heinrich Heidegger

Cuerpo de Teología Cristiana, Libro 1, Tema 19.

John Davenant: Los aspectos universales y particulares de la redención

Por el mérito de la muerte de Cristo, se firmó un nuevo pacto entre Dios y la raza humana.. Por este pacto entendemos lo que insta el Apóstol, Gal. 3, Cree, y vivirás, y se opone al mandamiento legal, Haz esto y vivirás. Este pacto, que promete salvación a todo pecador bajo la condición de fe, no tiene fundamento ni confirmación en ningún otro lugar que no sea la sangre del Mediador; sin cuya efusión ningún mortal podría aspirar a la vida eterna, ni siquiera creyendo. Pero por la muerte de Cristo, habiendo sido aceptada por Dios como rescate, ahora es lícito para cualquier hombre ascender indiscriminadamente al cielo creyendo, como lo muestra el Apóstol en Romanos 3:21 al 26; y Cristo mismo, Marcos 16:15, Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a todas las criaturas. Por tanto, en esta alianza evangélica, confirmada por la muerte de Cristo, que los Apóstoles publicaron en todo el mundo, y los ministros del Evangelio predicán en la actualidad, no hay diferencia de personas. También Esaú será salvo, si cree en el Mesías, como Jacob será condenado si no cree.

Pero hay que confesar que hay también otra ordenación de Dios, secreta y absoluta, respecto de ciertas personas determinadas, y fundada igualmente en la muerte de Cristo, que obtiene el nombre de la nueva alianza. Pero esto se entiende más bien como un acuerdo entre Dios Padre y Cristo, que entre Dios y nosotros. Porque es lo que está

relatado por el profeta Isaías (53:10), Cuando hagas de Su alma una ofrenda por el pecado, Él verá Su descendencia; y es explicado por el Apóstol, Hebreos 8:10, Este es el Testamento que haré con la casa de Israel, después de aquellos días, dice el Señor, Pondré Mis leyes en su mente, y las escribiré en su corazón. y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo, etc. Como si dijera:

Pero debe observarse que este último pacto es conocido sólo por Cristo, ni puede ser abierto a nadie por los ministros de Cristo, en cuanto a las personas individuales a quienes abraza. Porque los mismos Apóstoles pudieron, y nosotros podemos predicar a todo hombre ese pacto condicional y revelado: Si crees, serás salvo. Pero ni ellos pudieron, ni nosotros podemos prometer infaliblemente a nadie, Tú eres uno de los que Dios dio a Cristo Mediador, y a quien, por Cristo y por Su causa, Él dará fe perseverante, y conducirá infaliblemente a la eternidad. vida. Porque esto sería lo mismo que si declaramos que estamos en los concilios de Dios antes de que se establecieran los cimientos del mundo, y pudiéramos señalar con nuestro dedo a los elegidos y a los no elegidos. Sin este último pacto, que se entiende mejor como establecido entre Dios y los hombres, ese primer pacto condicional sería en vano para todos los hombres por la depravación humana, y la sangre preciosa e infinitamente meritoria de Cristo fluiría en vano. Pero como, como se dijo, solo Dios conoce a quienes se refiere este pacto, es nuestro deber instar y presionar ese primer pacto condicional, que se nos revela; y esto es lo que nosotros sostenemos que fue confirmado por la muerte de Cristo con toda la raza humana. que se nos revela; y esto es lo que nosotros sostenemos que fue confirmado por la muerte de Cristo con toda la raza humana. que se nos revela; y esto es lo que nosotros sostenemos que fue confirmado por la muerte de Cristo con toda la raza humana.[55](#)

John Davenant

Disertación sobre la muerte de Cristo, capítulo 4

Moise Amyraut: Cristo, no los misteriosos decretos de Dios, el objeto de la fe

Sé muy bien que Calvino ha dicho muchas cosas sobre las causas impulsoras de los decretos de Dios. Pero no creo que él haya dicho nada sobre su pedido. Calvino afirma que la única razón por la que Dios ha creado a la humanidad con la esperanza de la bienaventuranza eterna es la bondad de Dios. Una vez que la humanidad cayó en el pecado y la condenación, Calvino afirma que la única razón por la que Dios eligió enviar a Su Hijo al mundo para redimir a los seres humanos por Su muerte es el maravilloso amor de Dios por la humanidad. Calvino

también afirma que la única razón por la que Dios ha elegido a algunos, y ha pasado por alto a otros, al otorgar la gracia de la fe, es la misericordia y la severidad divinas. Además, Calvino no reconoce ninguna otra razón que la pura libertad perfecta de la voluntad de Dios, con respecto a por qué Dios ha elegido a una persona en lugar de otra en la distribución de esta gracia.

Siempre debemos recordar en nuestra mente que Dios es Dios, es decir, Él tiene una mente infinita cuya sabiduría es maravillosamente compleja e inconmensurable, cuya voluntad no podemos sondear completamente, y cuya majestad debemos reverenciar con el mayor asombro y sumisión. Debemos aceptar las cosas que Él nos ha revelado, asirlas y convertirlas con todo nuestro corazón en la práctica de la piedad y la santificación. Pero las cosas acerca de las cuales Él ha elegido que permanezcamos sin conocimiento (y, ¡oh Señor soberano! ¿Cuántas, qué grandiosas son estas?), No debemos hacer preguntas sobre ellas con demasiada curiosidad. Con respecto a estas cosas, no importa la visión que adopten nuestros corazones y sentimientos, siempre habrá un abismo inmenso cuya amplitud, longitud, profundidad y altura trascenderán incalculablemente nuestro intelecto. Abyectos pequeños seres humanos que somos,

De hecho, nadie en un banquete se pregunta si, en el secreto consejo de Dios, se ha decretado si comerá o no. Si es sabio, consultará con su estómago para ver si tiene apetito; mirará las carnes para saber si le agradan; escuchará los elogios y los consejos de la persona que lo invitó, y averiguará si es sensato seguir ese consejo; y luego, cuando lo haya pensado, finalmente decidirá tener lo que juzgue más apropiado. Así, en la predicación del Evangelio, ya se trate de recibir la fe de Cristo o de rechazarla, nadie se molesta en averiguar cuál es la voluntad secreta de Dios. Todos tienden a sentirse atraídos por el hambre y la sed de justicia,

Una persona, entonces, debe simplemente fijar sus ojos espirituales en el Señor Jesús; debe concentrar toda la energía de su alma en Él; debe contemplar cada faceta de este Objeto, y reflexionar cuán veraz es Él, cuán provechoso es, cuán necesitado es, cuán absolutamente digno de admiración y rebosante de contentamiento, consuelo y gozo. En resumen, debe reflejar cuán divino es Cristo, desde cualquier ángulo que se le vea. Esto debe hacer una persona, para que en Cristo reconozca y se aferre a la infinita compasión que se nos da a conocer.

Moise Amyraut

Defensa de la doctrina de Calvino sobre el tema de la elección y la reprobación (1644)

Herman Witsius: teología clásica del pacto

En las Escrituras, descubrimos dos pactos de Dios con la humanidad: el pacto de obras, también llamado pacto de la naturaleza o pacto legal; y el pacto de gracia. El apóstol nos enseña esta distinción en Romanos

3:27, donde habla de la ley de las obras y la ley de la fe. Por ley de obras se refiere a la doctrina que señala la forma en que se obtiene la salvación por medio de las obras; y por la ley de la fe, se refiere a la doctrina que nos dirige a obtener la salvación por la fe. La forma del pacto de obras es: "El que hace estas cosas, vivirá por ellas", Romanos 10: 5. La forma del pacto de gracia es: "Todo aquel que en él cree, no será avergonzado", Romanos 10:11. Estos pactos de compasión concuerdan en los siguientes detalles:

1. Las partes del pacto son las mismas en ambos, a saber. Dios y la humanidad.
2. La misma promesa de vida eterna está presente en ambos, consistente en el goce inmediato de Dios.
3. La condición es la misma en ambos, es decir, perfecta obediencia a la ley. No habría sido digno de Dios dar a la humanidad la entrada a una comunión bendita con Él, excepto a través de una santidad inmaculada.
4. Se apunta al mismo objetivo en ambos, a saber. la gloria de la suprema y perfecta bondad de Dios.

Pero en los siguientes detalles los pactos difieren:

1. En el pacto de obras, el carácter o la relación entre Dios y la humanidad es diferente de lo que encontramos en el pacto de gracia. En el primero, Dios trata con la humanidad como el Supremo Legislador y la Suprema Bendición, regocijándose de hacer que Su criatura inocente participe de Su propia felicidad. En este último, Dios trata con nosotros sobre la base de una misericordia infinita, otorgando vida al pecador elegido de una manera que armoniza con Su sabiduría y justicia.
2. En el pacto de obras no había mediador. En el de la gracia, el mediador es Cristo Jesús.
3. En el pacto de obras, la condición de perfecta obediencia tenía que ser realizada por el género humano mismo, que había consentido en ello. En el pacto de gracia, se propone la misma condición, como condición a ser cumplida, o ya cumplida, por un mediador. En esta sustitución de las personas reside la principal y esencial diferencia entre los pactos.
4. En el pacto de obras, se considera que la humanidad trabaja, y la recompensa se debe dar; por lo tanto, la gloria humana no está excluida, pero la humanidad puede gloriarse, como puede hacerlo un siervo fiel, en el correcto desempeño del deber, y puede reclamar la recompensa prometida por la obra. En el pacto de gracia,

la humanidad, impía en sí misma, es considerada en el pacto como creyente; y la vida eterna se considera como mérito del mediador, pero como dada a la humanidad por gracia gratuita. Esto excluye toda jactancia humana, excepto la gloria del pecador que cree en Dios, como su Salvador misericordioso.

5. En la alianza de obras, algo se le exige a la humanidad como condición que, cuando se realiza, nos da derecho a la recompensa. El pacto de gracia, tal como se aplica a nosotros, consiste en las promesas absolutas de Dios, en las que el mediador, la vida que procurará, la fe por la que podemos ser partícipes de él, los beneficios adquiridos por él y la perseverancia. En esa fe, en una palabra, se promete absolutamente toda la salvación y todo lo que le es necesario.
6. La meta especial del pacto de obras era la manifestación de la santidad, la bondad y la justicia de Dios, resplandeciendo en su ley más perfecta, en su promesa más generosa y en la recompensa de la recompensa que se da a los que lo buscan con todo su corazón. El objetivo especial del pacto de gracia es “la alabanza de la gloria de su gracia”, Efesios 1: 6, y la revelación de Su inescrutable y esplendorosa sabiduría. Estas perfecciones divinas resplandecen radiantemente en el don de un mediador, por el cual el pecador es admitido a la salvación completa, sin deshonor a la santidad, justicia y verdad de Dios. También hay una demostración de la suficiencia total de Dios, mediante la cual no solo la humanidad per se, sino incluso la humanidad pecadora (lo que es más sorprendente) puede ser restaurada a la unión y comunión con Dios.

Herman Witsius

La economía de los pactos entre Dios y el hombre, libro 1, capítulo 15

¹ Para lectores no británicos: la isla de Gran Bretaña, ubicada frente a la costa noroeste de Europa, incluye Inglaterra, Escocia y Gales. Por tanto, “británico” podría significar inglés, escocés o galés.

² Ver *Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 4, sección 3*.

³ Vea el *Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 6, sección 4* para las guerras de religión francesas.

⁴ Consulte el *Capítulo 3, sección 4.2*.

⁵ Del latín *supra* (arriba o antes) y *lapsus* (otoño).

- [6](#) Del latín *infra* (debajo o después) y *lapsus* (caída).
- [7](#) Consulte el Capítulo 1, sección 1.
- [8](#) Consulte el Capítulo 6, sección 3.1.
- [9](#) Para la filosofía de Aristóteles de la causalidad cuádruple, véase el Capítulo 1, sección 2, donde se examina la influencia de Aristóteles en la ortodoxia luterana.
- [10](#) Para Perkins, consulte el Capítulo 3, sección 2.4.
- [11](#) Belarmino fue una vez más el cardenal Robert Belarmino, el teólogo más formidable del catolicismo de la Contrarreforma. Consulte el Capítulo 6, sección 3.1.
- [12](#) Esperemos que la historia sea apócrifa.
- [13](#) Consulte el Capítulo 3, sección 4.3.
- [14](#) Para Milton, consulte el Capítulo 4, sección 1.6.
- [15](#) Las preguntas 1 a 38 del Catecismo Breve se relacionan con el conocimiento de Dios; las preguntas 39 a 107 se relacionan con el servicio de Dios. Sin embargo, las dos partes del Catecismo están orgánicamente conectadas. Este es ciertamente Wollebian, haya sido o no una influencia directa. Consulte el Capítulo 3, sección 5.6 para la Asamblea de Westminster.
- [dieciséis](#) Consulte el capítulo 1, sección 2.
- [17](#) Consulte el Capítulo 1, sección 4.
- [18](#) Para Thomas a Kempis, ver el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 10, sección 6.
- [19](#) Ver *Volumen Tres: Renacimiento y Reforma*, Capítulo 6, sección 3.
- [20](#) Para más información sobre des Marets, consulte la sección 3 sobre amraldianismo.
- [21](#) Una reimpresión moderna de esta edición tuvo un entusiasta prefacio de JIPacker.
- [22](#) La postura distintiva del amraldianismo era una visión del propósito salvífico de Dios en Cristo con una universalidad hipotética o potencial: Cristo murió para salvar a todos los pecadores con la condición de que creyeran. Para obtener más información, consulte la sección 3.
- [23](#) Helvético es latín para "suizo".
- [24](#) Véase el capítulo 7, sección 3 para la revocación del Edicto de Nantes y sus consecuencias.
- [25](#) Una ciudad de Alemania del Este en la frontera con Polonia. No debe confundirse con el Frankfurt más grande y famoso de Hesse.
- [26](#) El arminiano no debe confundirse con el armenio. El primero se refiere a un punto de vista teológico. El segundo se refiere a una nacionalidad: la nación de Armenia, en las fronteras orientales de Turquía. ¡Por supuesto que no hay una conexión necesaria entre ser arminiano y ser armenio!
- [27](#) Valón se refiere a un grupo de personas con un idioma distinto en la República Holandesa, los Países Bajos españoles y el norte de Francia. La lengua valona se hablaba bastante entre ellos en el siglo XVII; ahora ha sido reemplazado en gran parte por el francés.

- [28](#) Véase el capítulo 1, sección 3, sobre la Guerra de los Treinta Años. Dado que España era parte del imperio de los Habsburgo, la guerra entre España y Holanda, naturalmente, se vio envuelta en la guerra más amplia contra los Habsburgo por parte de los protestantes de Europa en alianza con Francia. Los tratados que pusieron fin a la Guerra de los Treinta Años también pusieron fin a la guerra entre España y Holanda.
- [29](#) Para tomar prestada la famosa descripción del efecto producido por la segunda edición del comentario de Karl Barth sobre Romanos en 1922.
- [30](#) Ver sección 1.2.
- [31](#) Algunos pueden reconocer la distinción de incapacidad natural-espiritual de la influyente teología posterior del bautista reformado inglés Andrew Fuller, quien la popularizó en el mundo anglosajón en el siglo XVIII.
- [32](#) Los tontos y los eruditos se apresuran a entrar donde los ángeles temen pisar; No me aventuraré en este campo minado en particular con mis propias opiniones mal digeridas.
- [33](#) Consulte el Capítulo 6, sección 3.1.
- [34](#) Consulte también la sección 1.7.
- [35](#) Para Owen, consulte el Capítulo 3, sección 6.3.
- [36](#) Las Decretales de Isidoro fueron documentos del siglo IX que supuestamente otorgaron poderes históricos al papado en el gobierno de la Iglesia Católica, que los papas posteriores utilizaron como prueba de la supremacía del papado desde los primeros tiempos. Debido a la exposición de Blondel, ahora se admite universalmente que los documentos son espurios y se les conoce como las Decretales pseudoisidorianas.
- [37](#) Cinco de ellos, Marshall, Vines, Calamy, Arrowsmith y Seaman, eran miembros de la Asamblea de Westminster. Consulte el Capítulo 3, sección 5.6.
- [38](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.6.
- [39](#) Cabe señalar que existe una interpretación alternativa del sínodo de Charenton, que no cree que estuviera condenando ninguna de las opiniones de De la Place. Según esta interpretación, los enemigos de de la Place aprovecharon la condena del sínodo a la negación de la culpa original y la sujetaron a la teología de de la Place, ilegítimamente, como pretexto para denunciarlo.
- [40](#) Para Bernard, vea el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 5, sección 3, bajo La Segunda Cruzada.
- [41](#) La parte representa el todo.
- [42](#) En otras palabras, el decreto no obligó psicológicamente a Adán a pecar. Lo que hizo el decreto fue convertir su pecado en un hecho incambiablemente conocido de antemano. Dado que Dios había decretado permitir que Adán pecara, se deduce que en relación con el decreto, el pecado de Adán se había convertido en una parte inmutable del desarrollo de la historia del mundo (si no hubiera sucedido, el permiso y la presciencia de Dios habrían sido falsificados). Sin embargo, en relación con la propia voluntad de Adán, su pecado fue perfectamente libre: tenía la capacidad psicológica de elegir lo contrario. Los filósofos

distinguirían entre "Es necesariamente cierto que esto sucederá" y "Es cierto que esto necesariamente sucederá". La gente común y no filosófica puede tener dolor de cabeza.

[43](#) Eva asesinó espiritualmente a su esposo.

[44](#) Adán y Eva fueron salvos. "Creencia piadosa" significa algo más bajo que un dogma. Un dogma es una enseñanza pública que debe ser proclamada en la iglesia a todos, para que todos la crean. Una creencia piadosa es algo que el individuo tiene derecho a creer personalmente, pero no es vinculante para la iglesia colectivamente.

[45](#) Para Hyperius, consulte la sección 1 en *Johannes Cocceius y la teología del pacto*.

[46](#) Lambertus Danaeus (c.1535-c.1590).

[47](#) Benedictus Aretius (1522-1574).

[48](#) Francis Junius (1545-1602).

[49](#) Jerome Zanchius (1516-1590).

[50](#) Ludwig Lavater (1527-1586).

[51](#) Frederick Baldwinus o Balduinus (1575-1627): un teólogo luterano.

[52](#) Johann Heinrich Alstedt (1588-1638).

[53](#) Consulte el capítulo 1, sección 2 para Johann Gerhard.

[54](#) Consulte el Capítulo 3, sección 4.3.

[55](#) Para el punto de vista opuesto ortodoxo reformado de la redención particular, ver Institutos de Teología Elenctica de Francis Turretin (Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1992-7), vol. 2, pág. 455ff.

Inghilterra: la era puritana, prima parte



Mapa de las Islas Británicas que muestra los principales lugares mencionados en los capítulos 3 a 5

Los puritanos probablemente han sido más admirados, al menos por los creyentes reformados, que cualquier otro grupo de cristianos ingleses. Igualmente, ¡también han sido más vilipendiados que cualquier otro grupo de cristianos ingleses! Sin embargo, ¿quiénes eran ellos?

La pregunta no encuentra una respuesta fácil. Algunas respuestas que puedan surgir a la mente deben rechazarse. Por ejemplo, no podemos definir el puritanismo por su adhesión a la teología reformada. La definición sería demasiado amplia. Convertiría a todos los calvinistas en puritanos. Pero los calvinistas franceses, suizos, alemanes y holandeses no eran puritanos. Incluso si nos limitamos a Inglaterra, hubo muchos calvinistas ingleses que no se identificaron con el movimiento contemporáneo apodado "puritano", sobre todo el arzobispo Whitgift, el "martillo de los puritanos", cuya teología era impecablemente calvinista, y Richard Hooker, quizás el teólogo más creativo del establishment anglicano, cuya comprensión de la salvación fue esencialmente reformada. Finalmente, hubo personas que se identificaron de alguna manera con el movimiento puritano, respaldando gran parte de su agenda, que no eran calvinistas en teología: uno piensa en esos dos poderosos Johns del siglo XVII, John Goodwin y John Milton, que eran arminianos. Milton, en particular, se describe habitualmente como "el poeta puritano", "el poeta del puritanismo", etc.

Entonces, una definición teológica centrada en el calvinismo no funcionará. Falsifica la historia.¹ Otros se centran en cierto tipo de espiritualidad como corazón del puritanismo. Sin embargo, es difícil, nuevamente, precisar cuál fue esta espiritualidad distintiva. Si (con tanta frecuencia) se entiende que se toma la Biblia y la predicación en serio, que insiste en la experiencia auténtica de Dios y se esfuerza por alcanzar la santidad, entonces el presente escritor sugeriría humildemente que estos han sido los sellos distintivos de la mayoría de las formas de cristianismo vital a lo largo de los siglos cristianos. . Según esta definición, Basilio de Cesarea, Agustín, Simeón el Nuevo Teólogo, Bernardo de Claraval y los católicos jansenistas eran todos puritanos. Una vez más, la palabra se ha vuelto tan amplia que ha perdido su valor en efectivo.

¿Podríamos combinar las dos definiciones y decir que un puritano era alguien que se aferraba a la teología reformada y abrazó una

espiritualidad experiencial centrada en Dios? No: todavía sería demasiado ancho. Había muchos calvinistas genuinamente piadosos que no se identificaban con la etiqueta de "puritano". Richard Hooker me viene a la mente de nuevo. Había muchos otros: John Jewel, John Davenant, Daniel Featley, el arzobispo Ussher, Samuel Ward, Joseph Hall.²

Podríamos estar en un mejor terreno si decimos que el puritanismo tenía una visión distintiva de la adoración. La mayoría de los estudiantes saben que los conflictos en la Iglesia inglesa desde 1559 hasta 1662 a menudo giraban en torno a la adoración, y que los puritanos creían en el "principio regulador": que no se debe hacer nada en la adoración a menos que las Escrituras lo autoricen. Aun así, este era un ideal reformado más ampliamente, y la historia de esos tiempos, en Inglaterra, Escocia y Europa continental, muestra que el principio regulador en sí mismo era capaz de interpretaciones muy variadas. Los primeros puritanos ingleses en la década de 1560 se sorprendieron al descubrir que sus héroes reformados europeos, como Heinrich Bullinger y Peter Martyr Vermigli, no compartían su interpretación del principio regulador en lo que respecta a las vestimentas clericales (ver más abajo). Parece, entonces, que los puritanos podrían haber abrazado, no simplemente el principio regulador reformado, sino una comprensión particular de cómo se aplicaba. Sin embargo, existían diferencias entre los propios puritanos acerca de su aplicación. ¿Permitió o prohibió las liturgias, los himnos, el Padrenuestro, el Credo de los Apóstoles, los sermones fúnebres o un sermón especial el día de Navidad? Los puritanos no hablaban con una sola voz sobre estos temas.³

Una convicción teológica interesante que muchos historiadores piensan que era casi exclusivamente puritana fue el sabadismo, una creencia de que el domingo cristiano era esencialmente idéntico al sábado del Antiguo Testamento, y debería guardarse rigurosamente como un día de descanso para la adoración, sin que el trabajo ni la recreación sean permitido. Sin embargo, esto tardó bastante en desarrollarse; la publicación en 1595 del tratado *La Doctrina del Sábado* de Nicholas Bownde († 1613), rector puritano de Norton en Suffolk, se considera comúnmente decisiva para el sabadismo puritano. Incluso aquí debemos tener cuidado, porque algunos anti-puritanos como Lancelot Andrewes (ver sección 4.4) eran sabadistas, y en la segunda mitad del siglo XVII, el sabadismo era la convicción común de prácticamente todos los protestantes ingleses, ya fueran "puritanos" en cualquier caso. sentido o no.

En lugar de crear nuestras propias definiciones (¿posiblemente enmarcadas para incluir a todos nuestros héroes y excluir a nuestros villanos!), Quizás deberíamos intentar una táctica diferente y usar la palabra "puritano" como se usó en los siglos XVI y XVII. ¿Quiénes pensaba la gente de esa época que eran los puritanos? Incluso aquí nos enfrentamos a un problema. A un nivel más educado, el establecimiento anglicano usó la palabra "puritano" para describir a aquellos anglicanos que querían reformar la Iglesia de Inglaterra aún más, por ejemplo, aboliendo ciertas ceremonias o introduciendo el gobierno de la iglesia presbiteriana. También se utilizaron otras palabras para etiquetar a esas personas: "Precisian" (alguien que era demasiado preciso) era, con mucho, la alternativa más común. En esta demostración, los puritanos eran por definición anglicanos: eran el partido dentro del anglicanismo que buscaba reformar su Iglesia más allá de lo que se había logrado en el asentamiento isabelino de 1559. Thomas Fuller (1608–61), el escritor e historiador profesional del siglo XVII, un realista moderado durante la Guerra Civil Inglesa, nos da la definición anterior de puritano. Agrega que dentro del campo de estos aspirantes a reformadores del anglicanismo había dos tipos: "algunos suaves y moderados, contentos sólo con disfrutar de su propia conciencia; otras feroces y feroces, para disturbio de la iglesia y el estado ". "Algunos apacibles y moderados, contentos sólo con disfrutar de su propia conciencia; otras feroces y feroces, para disturbio de la Iglesia y del Estado ". "Algunos apacibles y moderados, contentos sólo con gozar de su propia conciencia; otras feroces y feroces, para disturbio de la Iglesia y del Estado ".

Poner "puritano" contra "anglicano", por lo tanto, como hacen algunos intérpretes modernos, hace un sinsentido cómo la gente de esa época entendía las cosas. Adquiere algún tipo de sentido solo después de 1662, cuando el anglicanismo ya no toleraba a ningún clero que no renunciara abiertamente a todas las aspiraciones puritanas (ver Capítulo 4, sección 1.2). Incluso el término "anglicanismo" es dudoso; fue una invención del siglo XIX. Probablemente hubo una mentalidad a la que el término "anglicanismo" podría aplicarse antes, pero una vez más, esa mentalidad solo emergió realmente en el contexto de lo que sucedió en 1662. No obstante, cediendo al uso general, usaré el término para describir la situación nacional. Iglesia inglesa según lo establecido por la ley, excepto en la confusión de la Guerra Civil y el período Cromwelliano.

Pero ahora tenemos que considerar cómo se usó la palabra "puritano" (o "precisiano") a un nivel más popular y de base. Aquí el término se aplicó simplemente a cualquiera que tomara en serio su cristianismo y tratara de vivir una vida piadosa. Significaba nada más que un "Santo Joe", un "miembro del escuadrón de Dios", un "golpeador de la Biblia", y otras etiquetas abusivas similares en la actualidad. El

ilustre Richard Baxter en el siglo XVII testificó que su propio padre fue insultado como un "puritano" de esta manera, aunque Baxter Senior no tenía ningún problema con la Iglesia de Inglaterra, sino que simplemente buscaba vivir una auténtica vida cristiana. En palabras de Baxter, a cualquiera se le calificaba abusivamente de "puritano" si tan sólo "solían hablar de Dios, del cielo, de las Escrituras y de la santidad".

Cuando llegamos a la Guerra Civil Inglesa, las definiciones se rompen casi por completo. En el lenguaje de la época, las diversas facciones religiosas que surgieron en el lado parlamentario del conflicto dejaron de llamarse puritanos (así nos dice Richard Baxter) y comenzaron a ganar etiquetas más específicas: presbiterianos, independientes, bautistas ("anabautistas" o "anabautistas"). Dippers "en el lenguaje contemporáneo), cuáqueros, buscadores, quintos monárquicos. Sin embargo, el lenguaje de una época posterior ha proyectado la etiqueta monolítica de "puritano" en muchas de estas facciones. Nos parecería extraño hoy, por ejemplo, si no llamáramos puritano a John Owen, aunque era un independiente en la jerga de la época. Justo antes de que estallara la Guerra Civil, un escritor (Henry Parker o John Ley) en su *A Discourse Concerning Puritans*, publicado en 1641, distinguió entre "puritanos de la política de la iglesia", "puritanos religiosos", "puritanos estatales" y "puritanos morales". Es evidente que para entonces la palabra había dejado de tener un significado único u obvio.

Nuestro examen hasta ahora parece haber dejado el nombre "puritano" casi tan nebuloso como siempre. Sin embargo, dado que este volumen difícilmente puede evitar el uso del término por completo, se debe tomar alguna decisión. Mi decisión es la siguiente. Cuando hablo de los puritanos antes de la guerra civil inglesa, me referiré a los anglicanos que buscaban una reforma adicional de la Iglesia de Inglaterra. Aquí acepto el uso más exacto y educado de la palabra puritano dentro del establecimiento anglicano de la época, en lugar de la jerga callejera que llamaba puritana a cualquier persona con mentalidad espiritual.

¿Y durante la Guerra Civil y la era Cromwelliana? Quizás podríamos preservar una cierta continuidad con el uso anterior y moderno del término si estuviéramos de acuerdo en lo siguiente: podríamos llamar puritanos a aquellos que estuvieran dispuestos a trabajar dentro de una Iglesia nacional establecida bajo un régimen parlamentario o cromwelliano, abrazando su ideal de un Protestantismo más conscientemente avanzado que el que había caracterizado al anterior régimen monárquico-episcopal. Tal definición abarcaría tanto a los presbiterianos como a muchos independientes (¡incluso a unos pocos bautistas!). Es cierto que es una definición algo arbitraria, pero el historiador está luchando aquí para comunicarse con las suposiciones abrumadoras de los creyentes de hoy en día, que han aprendido a ver

una especie llamada "los puritanos" donde la gente de ese día no necesariamente los veía.

Después de la Restauración de la monarquía y la expulsión de los puritanos de la Iglesia nacional en 1662, las cosas son más fáciles. Seguiré el uso contemporáneo del siglo XVII y me referiré a los protestantes no anglicanos como inconformistas o disidentes, cualquiera que sea su tipo de teología, espiritualidad o gobierno de la iglesia.

A los que abandonaron la Iglesia establecida y la abandonaron por completo, antes del régimen de Restauración posterior a 1660, los llamaré Separatistas. En ocasiones, también se les podría llamar puritanos en el idioma de la época; pero separatista fue el término mucho más extendido, y este es el que utilizaré. Por supuesto, es posible que hayan sido puritanos antes de convertirse en separatistas. Pero debemos tener en cuenta que algunos separatistas eran en realidad arminianos en su teología. Necesitamos estar preparados para el espectáculo de un calvinista anglicano que persigue a un arminiano separatista. Eso puede causar estragos en nuestras ideas preconcebidas, pero la historia a menudo lo hace.

1. El asentamiento de Elizabeth

Cuando la reina Isabel I (1558-1603) y su primer parlamento hicieron protestante la Iglesia de Inglaterra nuevamente en 1559, después del breve pero sangriento interludio católico bajo María Tudor (1553-158), pocos de los clérigos anglicanos de mentalidad más protestante se dieron cuenta de que el asentamiento religioso de 1559 se convertiría en permanente. Muchos habían pasado el reinado de María Tudor en el exilio, en comunidades reformadas como Zurich, Basilea y Ginebra, donde el escenario del culto era mucho más libre de la ceremonia medieval que en el anglicanismo isabelino. Estos exiliados, ahora que estaban de regreso en Inglaterra y ministros parroquiales en la Iglesia Anglicana, esperaban ver más reformas. En 1563, algunos de ellos presentaron una propuesta en convocatoria (el cuerpo gobernante clerical anglicano) para extender la tolerancia oficial a aquellos que tenían escrúpulos sobre el uso de vestimentas clericales, la señal de la cruz en el bautismo y arrodillarse en la sagrada comunión, para extraer órganos de las iglesias y reducir el número de días santos en el calendario de la iglesia. Esta propuesta muy moderada fue rechazada, pero solo por un voto. Esto impulsó a quienes buscaban una mayor reforma para eludir el sistema anglicano de gobierno de la iglesia como desesperadamente conservador y comenzar a hacer campaña para obtener un apoyo público más amplio.

2. La controversia vestiaría

Mientras tanto, había poca uniformidad en el culto anglicano. Las diócesis de Londres y Norwich en particular tenían una gran variedad de prácticas: algunos ministros usaban vestimentas, otros no; la sagrada comunión la recibían unos arrodillados, otros sentados o de pie; Etcétera. Los obispos de Londres y Norwich —Edmund Grindal (c. 1519–83) y John Parkhurst (c. 1512–75) — habían sido exiliados protestantes durante el reinado de María Tudor y simpatizaban con los ideales de culto reformados más continentales. Por lo tanto, se mostraron reacios a obligar a su clero a cumplir estrictamente con el acuerdo de 1559. La reina Isabel, sin embargo, insistió en el cumplimiento (interpretó la negativa a conformarse como un desafío a su autoridad) y ordenó a su arzobispo de Canterbury, Matthew Parker (1504-75), que tomara medidas.

Parker celebró varias conferencias con el clero disidente; sus demandas se centraron en el tema de las vestimentas clericales (principalmente la "sobrepelliz", una túnica blanca de mangas anchas), que según ellos eran reliquias del catolicismo medieval, engañando a la gente común haciéndoles pensar que los ministros protestantes no eran diferentes de los sacerdotes católicos. El partido contra la vestimenta fue dirigido por Thomas Sampson (1517–89), decano de Christ Church, Oxford, y Laurence Humphrey (1527–90), profesor de teología en Oxford y decano del Magdalen College de la universidad. Tanto Sampson como Humphrey habían estado en el exilio durante el reinado de Mary Tudor y absorbieron los valores de adoración del calvinismo continental. En contra de su negativa a conformarse, Parker argumentó que el atuendo de un ministro era esencialmente una cosa indiferente, y que cada Iglesia tenía la autoridad para instituir una práctica u otra en tales asuntos; desobedecer era el pecado de la anarquía. No podía tomarse muy en serio la idea de que la gente se engañaría al pensar que hombres como Sampson y Humphrey eran sacerdotes católicos, cuando toda su enseñanza decía exactamente lo contrario.

Cuando las conferencias y la persuasión no lograron convencer a los disidentes, Parker tomó medidas prácticas más severas. En 1565 canceló todas las licencias para predicar que se habían otorgado antes de marzo de ese año: a partir de ahora, las licencias se otorgarían solo a quienes se conformaran. Todo el cuerpo de ministros de Londres se reunió en la residencia oficial de Parker, el palacio de Lambeth, y se les ordenó conformarse o ser suspendidos. 61 ministros conformados; 37 se negaron, y Parker los suspendió inmediatamente de sus funciones y les cortó los ingresos. Finalmente, la mayoría de los inconformistas se sometieron. El argumento que prevaleció con ellos fue si valía la pena

perder sus congregaciones por una simple vestidura. La mayoría decidió que no.

Sampson y Humphrey intentaron salvarse apelando por encima de Parker a Heinrich Bullinger de Zúrich. Con las recientes muertes de Calvino y Peter Martyr Vermigli, Bullinger era ahora el "gran anciano" de la teología reformada. También fue sumamente influyente en los protestantes ingleses; había albergado a muchos de ellos en Zurich durante el reinado de María Tudor, forjando estrechos vínculos pastorales con ellos. Si Bullinger apoyaba a Sampson y Humphrey, el arzobispo Parker estaría en problemas. Desafortunadamente para Sampson y Humphrey, Bullinger apoyó a Parker. El reformador suizo argumentó que las vestimentas clericales eran cosas indiferentes, que en aras de la decencia eran vestimentas aceptables, y que si las autoridades de la Iglesia habían decidido que debían usarse vestimentas, entonces el clero no tenía derecho a desobedecer.

... Si la edificación de la iglesia es lo principal a considerar en este asunto, le haremos un daño mayor a la iglesia si la abandonamos que vistiendo las vestiduras.

Sampson y Humphrey quedaron asombrados por el consejo de Bullinger, pero persistieron en su inconformidad. En consecuencia, el arzobispo Parker despidió a Sampson de su puesto como Decano de Christ Church. Humphrey logró mantenerse como decano de Magdalen College, ya que Parker no tenía autoridad directa sobre ese puesto. Sin embargo, la actitud de Bullinger pudo haber minado la disidencia de Humphrey; gradualmente perdió interés en la pelea, se conformó e incluso restauró personalmente el uso de vestimentas en la capilla del Magdalen College.

3. El nacimiento del separatismo

La controversia vestimentaria (como se la llamó) fue la ocasión en que el término "puritano" se utilizó por primera vez como una etiqueta abusiva para los disidentes anglicanos. También fue aproximadamente al mismo tiempo que el puritanismo mostró su potencial para el separatismo. En junio de 1567 en Londres, los oficiales del alguacil (la policía del siglo XVI) descubrieron a un grupo de cien personas que estaban reunidas en Plumbers 'Hall, supuestamente para una boda, pero en realidad se habían reunido para escuchar la predicación y participar en la sagrada comunión. . Detenido e interrogado por el obispo Grindal de Londres, las respuestas dejaron en claro que se trataba de una congregación funcional. Se habían conocido en secreto como protestantes durante el reinado de María Tudor. Desilusionados, sin embargo, con lo que veían como el carácter insuficientemente protestante de la Iglesia Anglicana Isabelina,

En general, sin embargo, este grupo no parece haber estado comprometido con el separatismo; la mayoría de ellos estaban dispuestos a adorar dentro de la Iglesia de Inglaterra una vez que estuviera mejor reformada. Algunos de ellos se convirtieron más tarde en presbiterianos anglicanos (ver más abajo). Su "separación" fue una retirada temporal, no un rechazo de principios a la Iglesia establecida por el estado. Así que probablemente deberíamos pensar en esta congregación como puritana marginal en lugar de completamente separatista. El obispo Grindal, de alma moderada y gentil, se escandalizó bastante por la actitud de ellos hacia su Iglesia, y finalmente los trató con severidad; algunos estuvieron recluidos en la prisión de Bridewell durante al menos un año.

Sin embargo, apenas un mes antes de este incidente más famoso, una genuina congregación separatista había sido desenterrada en Londres, dirigida por un tal Richard Fitz (de quien casi no se sabe nada más). Aquí había personas que habían rechazado a toda la Iglesia Anglicana como irremediablemente corrupta, de modo que los verdaderos cristianos no tenían otra opción que partir de forma permanente. Algunos o todos estos separatistas fueron encarcelados en Bridewell.⁴ Lo peor estaba por venir para el obispo Grindal. En marzo de 1569, se descubrió que los que se habían reunido en Plumbers 'Hall, ahora liberados de la prisión, habían vuelto a hacer sus trucos: las autoridades descubrieron que 72 de ellos se reunían como una congregación en la casa de un Sr. James Tynne, orfebre, en Saint Martin's-in-the-Fields. Una vez más, muchos fueron encarcelados.

Grindal registró que algunas personas se separaron de la congregación de Plumbers 'Hall y se unieron a la congregación

auténticamente separatista de Richard Fitz. Existe cierta incertidumbre sobre la razón, pero podría haber sido el hecho de que la congregación de Plumbers 'Hall usó la liturgia de Ginebra en su adoración (con preferencia al Libro de Oración Anglicano), mientras que los Separatistas no usaron liturgia en absoluto. Este iba a ser un sello distintivo de los primeros separatistas: su oposición a cualquier elemento de la adoración que no fuera la expresión inmediata y espontánea del alma adoradora. Eso, por supuesto, no significaba liturgias, pero tampoco significaba himnos ni salmos; todo esto había sido escrito por personas distintas del adorador y, por lo tanto, no podía ser la expresión del corazón del adorador. Por lo tanto, los primeros separatistas no tenían liturgias, salmos ni himnos.⁵ Los puritanos, sin embargo, nunca debían adoptar tal punto de vista; la mayoría estaban perfectamente felices con algún tipo de liturgia, y todos estaban felices con salmos o himnos.

A partir de entonces, nuestro conocimiento de los disidentes radicales de Plumbers 'Hall y la congregación Fitz se desvanece en un vago rumor, aunque sabemos que el propio Fitz murió en prisión. Nuestra última visión de ellos puede ser en 1572, cuando Richard Cox (c. 1500–81), el obispo fervientemente protestante de Ely en Cambridgeshire, se refirió a los disidentes que se habían separado completamente de la Iglesia de Inglaterra y se reunían en casas privadas.

La iglesia de Richard Fitz, y los separadores de Plumbers 'Hall, son los primeros grupos separatistas conocidos en la Inglaterra isabelina. Sabemos de ellos simplemente porque fueron descubiertos. Es muy posible que haya otras congregaciones que lograron mantenerse ocultas. Algunos de ellos pueden haberse formado durante el reinado de María Tudor y nunca regresaron a la Iglesia Protestante de Isabel.

4. Dos tipos de puritano moderado

En la década de 1570, los anglicanos de mentalidad puritana cristalizaron en tres grupos diferentes: el puritanismo nunca fue una perspectiva única y uniforme.

En primer lugar, estaban aquellos a quienes todavía les disgustaban las vestimentas clericales y otros aspectos de la política isabelina, pero estaban convencidos de que la desobediencia activa sería una anarquía pecaminosa. No buscaron ningún cambio en el gobierno de la iglesia, ni se inspiraron en las iglesias reformadas del continente. Se conformaron, dijeron a otros que se conformaran y concentraron todas sus energías en la predicación y la enseñanza, lo cual vieron como la verdadera prioridad. Después de la década de 1570, este grupo se volvió cada vez menos puritano en cualquier sentido, miembros cada vez más leales de la Iglesia isabelina. Su actitud fue, con mucho, la más extendida entre los laicos sinceramente protestantes del establecimiento anglicano. Los líderes prominentes en este grupo incluyeron a Laurence Humphrey (el tizón anti-vestimenta original), John Foxe (el famoso cronista de los mártires bajo Mary Tudor),⁶

Luego, estaban aquellos a quienes no solo les desagradaban las vestimentas y otros elementos del ritual medieval, sino que creían que la Iglesia Anglicana necesitaba una reforma en su organización, si quería expresar y perpetuar de manera más efectiva una fe protestante nacional. Algunos de ellos estaban a favor de un episcopado reformado, con obispos como superintendentes puramente espirituales de las iglesias en lugar de figuras cuasipolíticas; otros favorecieron el presbiterianismo; en general, todos deseaban que las estructuras de la iglesia fueran más simples y responsables. Sin embargo, se negaron a realizar cambios por iniciativa propia. Si los gobernantes de la Iglesia no llevaran a cabo el cambio, estos puritanos no serían activamente disruptivos. Como el primer grupo, se concentraron en predicar y enseñar, pero esperaba con estos medios conseguir un seguimiento tan popular que, finalmente, el parlamento se viera impregnado de su influencia. Entonces la reforma legal de la Iglesia se produciría de forma natural y espontánea. Los puritanos de este tipo fueron apoyados por un número significativo de figuras destacadas en la esfera social y política: miembros de la aristocracia y la nobleza, comerciantes prósperos, políticos importantes. Entre estos partidarios laicos, los más destacados fueron Sir Francis Walsingham (1532-1590), jefe de los servicios de seguridad de Isabel, y Robert Dudley, Conde de Leicester (1532-1588), el favorito personal de Isabel. prósperos comerciantes, políticos importantes. Entre estos partidarios laicos, los más destacados fueron Sir Francis Walsingham (1532-1590), jefe de los

servicios de seguridad de Isabel, y Robert Dudley, Conde de Leicester (1532-1588), el favorito personal de Isabel. prósperos comerciantes, políticos importantes. Entre estos partidarios laicos, los más destacados fueron Sir Francis Walsingham (1532-1590), jefe de los servicios de seguridad de Isabel, y Robert Dudley, Conde de Leicester (1532-1588), el favorito personal de Isabel.

Este fue el tipo de puritanismo que tuvo el mayor nivel de respaldo en la Inglaterra isabelina. Fue particularmente famoso por sus predicadores, como Richard Greenham, Henry Smith de lengua plateada y William Perkins.

Richard Greenham(c. 1535-c. 1594) fue ministro de la pequeña parroquia de Dry Drayton en Cambridgeshire, donde su predicación se destacó por convertir la teología en piedad orientada a la pastoral; Thomas Fuller dijo que “su obra maestra fue consolar las conciencias heridas”. Richard Baxter elogiaría los sermones publicados de Greenham como una de las principales obras de teología práctica en inglés.

Enrique Smith, el de lengua de plata (c. 1560-c. 1591) era, según se dice, el predicador más popular del Londres isabelino, si no de toda Inglaterra; desde su púlpito en Saint Clements Dane atrajo a miles por su oratoria espiritual. Antony Wood (1632-1695), quien escribió la historia de Oxford (donde Smith estudió), comentó que Smith era “estimado como el milagro y la maravilla de su época por su prodigiosa memoria y por su forma fluida, elocuente y práctica de predicar”. Sus sermones recopilados, publicados en 1592, fueron un éxito de ventas durante décadas. Particularmente popular fue el sermón La flecha de Dios contra los ateos, que tiene un toque curiosamente moderno, criticando no solo el ateísmo, sino también el catolicismo romano y el Islam, como los tres grandes enemigos del cristianismo bíblico.

William Perkins(1558-1602), originario de Warwickshire, estudió en el Christ's College de la Universidad de Cambridge, donde se convirtió en miembro (miembro del consejo de gobierno de la universidad) de 1584 a 1594, cuando renunció para casarse (solo hombres solteros) podrían ser becarios universitarios. En 1585 fue nombrado profesor en la iglesia Great Saint Andrews, frente al Christ's College, cargo que ocupó durante el resto de su vida. Perkins se ganó una gran reputación como predicador del calvinismo práctico y llano, y como teólogo que utilizó la metodología escolástica y ramista para comunicar la doctrina bíblica.⁷La definición de teología de Perkins era famosa: “la ciencia de vivir bienaventurados por siempre”. También fue uno de los primeros exponentes de una teología del pacto de pura cepa.⁸

Entre los muchos escritos teológicos de Perkins, Un católico reformado (1597) fue quizás el más conspicuo; su propósito era

demostrar que los protestantes del siglo XVI eran los verdaderos católicos, que tenían más afinidad con la herencia patrística de lo que Roma podía afirmar honestamente. Incluso los opositores católicos romanos, tomando la pluma para refutar un libro tan peligroso, admitieron que era un monumento a la erudición y la justicia, y los anglicanos no puritanos se refirieron a él como una obra maestra de la polémica antirromana. Perkins también abrió un rastro de "casuística" en la teología puritana: el estudio de "casos de conciencia", una característica bien conocida de la teología católica medieval, ahora bautizada de nuevo en un contexto reformado. Su alumno William Ames construiría de manera impresionante sobre esta base.⁹ El arte de profetizar de Perkins (edición latina 1592; inglés 1606) se convirtió en el libro de texto puritano estándar sobre predicación.

Cuando Perkins murió en 1602, era ampliamente reconocido como el teólogo reformado más influyente de la Inglaterra isabelina. Sus obras fueron traducidas y reimprimadas con frecuencia para el mercado continental, donde tuvieron un impacto notable en el pensamiento reformado holandés, suizo y alemán.

5. Amanecer presbiteriano: Thomas Cartwright

El tercer grupo puritano eran presbiterianos militantes que desafiaron activa y agresivamente al establecimiento anglicano. Creían que el gobierno de la iglesia presbiteriana era el único patrón bíblico, por lo que podían invocar la autoridad divina para su establecimiento. También abogaron por cambios en la confesión de fe anglicana (los 39 artículos isabelinos no fueron suficientemente reformados para ellos) y formas de adoración (no les gustaba el Libro de Oración Común y querían una liturgia reformada más continental). Eran menos ingleses, más internacionales en perspectiva; buscaron el modelo de vida de la iglesia que se encuentra en las iglesias reformadas escocesas, francesas, holandesas, suizas y alemanas. La mayoría de las veces, apelaron directamente al parlamento para tomar el control de la Iglesia e introducir estos cambios en el gobierno, la doctrina y la liturgia.¹⁰ Este grupo presbiteriano todavía operaba dentro de la Iglesia de Inglaterra, por lo que deberíamos pensar en ellos como presbiterianos anglicanos.

El presbiterianismo anglicano encontró su elocuente y erudito defensor en Thomas Cartwright (c. 1535-1603). Originario de Hertfordshire y educado en Cambridge, fue nombrado para el prestigioso puesto de profesor de teología Lady Margaret en Cambridge en 1569.¹¹ Cartwright ya era puritano; se había opuesto activamente a las vestimentas. También fue un erudito brillante; Theodore Beza, el líder post-Calvino de Ginebra, habló de Cartwright como el hombre más culto que conocía. Célebre predicador universitario, sus sermones atrajeron a grandes multitudes. Cartwright ahora usó su nuevo puesto como profesora de Lady Margaret para lanzar una crítica penetrante del gobierno de la Iglesia Anglicana, argumentando contra el episcopado diocesano y cualquier forma de jerarquía clerical. El episcopado diocesano involucró a un obispo que gobernaba todas las congregaciones y ministros en una región en particular, una “diócesis”, el modelo que el anglicanismo había heredado de su pasado católico medieval. Para Cartwright, sin embargo, no había un cargo más alto que el de ministro de una congregación local: todos los ministros eran iguales. Más lejos, los ministros deberían gobernar colectivamente la Iglesia de acuerdo con la forma presbiteriana de gobierno cuyos contornos Martin Bucer y Juan Calvino habían dibujado en la generación anterior. Cartwright también criticó varias otras prácticas anglicanas: la señal de la cruz en el bautismo, el ayuno en Cuaresma, inclinarse ante el nombre de Jesús, todas supersticiones, según la

profesora Lady Margaret, porque en ninguna parte de las Escrituras lo ordena. Más inquietante para las autoridades anglicanas, sostuvo que cada congregación debería elegir su propio ministro: ni el terrateniente ni el monarca tenían ningún derecho aquí. según el profesor de Lady Margaret, porque en ninguna parte de las Escrituras. Más inquietante para las autoridades anglicanas, sostuvo que cada congregación debería elegir su propio ministro: ni el terrateniente ni el monarca tenían ningún derecho aquí. según el profesor Lady Margaret, porque en ninguna parte de las Escrituras. Más inquietante para las autoridades anglicanas, sostuvo que cada congregación debería elegir su propio ministro: ni el terrateniente ni el monarca tenían ningún derecho aquí.

La crítica de Cartwright se dio en el curso de conferencias sobre los dos primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles. Las conferencias electrizaron a un alumnado entusiasta. Los protestantes moderados, sin embargo, estaban alarmados; vieron un asalto revolucionario a la autoridad establecida. Varios meses de frenética controversia finalmente terminaron con la destitución de Cartwright por parte del nuevo rector de la universidad, John Whitgift (c. 1530-1604). Whitgift sería el archienemigo de Cartwright durante toda la vida de los dos hombres. Whitgift, nacido en Lincolnshire, había sido capellán del obispo Cox de Ely y predecesor de Cartwright como profesora de Lady Margaret en Cambridge; a principios de la década de 1560 él mismo había sido un opositor puritano de las vestimentas. Siempre un calvinista fuerte y enemigo feroz de Roma, Whitgift pronto abandonó su puritanismo y se convirtió en un firme defensor del establecimiento anglicano. Su lealtad sería recompensada; una docena de años más tarde, una agradecida reina Isabel lo nombraría arzobispo de Canterbury.

6. El conflicto se agranda: puritanos y parlamento

El despido de Cartwright de ninguna manera apagó el fuego presbiteriano que había encendido. Sus partidarios llevaron la lucha al parlamento. Los diputados puritanos ya habían intentado promulgar reformas de la Iglesia a través de la Cámara de los Comunes en 1566 y 1571, encabezados por el intrépido William Strickland (muerto en 1598), diputado de Scarborough. Strickland fue un ex explorador del mundo con el navegante veneciano Sebastian Cabot (cuyo padre John había descubierto la costa de América del Norte); Su enfoque franco en el parlamento, que lo metió en serios problemas con Elizabeth, le valió el nombre de "Strickland el Aguijón" de un satírico en 1566. Pero mientras Elizabeth estaba ocupada tratando de callar a Strickland, una andanada anónima golpeó la Cámara de los Comunes en Junio de 1572: un manifiesto presbiteriano titulado Admonición al Parlamento.

La Admonición estableció los fundamentos del gobierno de la iglesia presbiteriana, pidiendo al parlamento que lo establezca para Inglaterra; también mencionó varios otros abusos de la iglesia que el parlamento debería rectificar, por ejemplo, reemplazando el Libro de Oración Anglicano con una liturgia reformada más continental. El tratado estaba escrito en un inglés claro y enérgico; sus autores fueron John Field (1545–88) y Thomas Wilcox (c. 1549–1608). Field era un londinense y un graduado de Oxford que predicó en la Iglesia Holy Trinity Minories en Londres; aquí, el predicador fue designado y apoyado por la congregación (inusualmente, la iglesia tenía una exención legal de la jurisdicción del obispo de Londres). Fue un semillero de puritanismo extremo. De hecho, la misma palabra "puritano" parece haberse utilizado por primera vez para los adoradores de Minorías en 1567. Field tenía talento para el liderazgo y no se vio afectado por el más mínimo respeto por el establecimiento anglicano. Su cómplice Wilcox era coadjutor de All Hallows Church, Honey Lane, en Londres, un tipo más amable con una mentalidad más pastoral, pero leal a Field.

Isabel estaba indignada por la amonestación y su apelación al parlamento. ¡Ella, no la Cámara de los Comunes, era la gobernadora suprema de la Iglesia inglesa! Field y Wilcox pronto fueron desenmascarados por los servicios de seguridad isabelinos como autores de la Admonición y encarcelados durante un año por violar la Ley de Uniformidad de 1559. Sin embargo, la Amonestación había provocado un nido de avispas de controversia, y durante varios años los tratados pro y anti-presbiterianos pululaban de las imprentas. Hubo una segunda amonestación anónima (1572); una respuesta de John Whitgift (Respuesta a la admonición, 1572); una contrarrespuesta de Thomas Cartwright, que acababa de regresar de Ginebra (Réplica, 1573); Defensa de Whitgift (1574); la Declaración Completa y Sencilla

de Disciplina Eclesiástica del distinguido predicador presbiteriano Walter Travers (c. 1548-1635), publicado en latín en 1574, pero traducido al inglés por Cartwright y publicado en 1580 en Ginebra; Segunda respuesta de Cartwright (1575) y El resto de la segunda respuesta (1577). Después de unos años de silencio, apareció una nueva serie de tratados de ambos lados en la década de 1580, que culminó con los tratados de Martin Marprelate de 1588-1588 (véase más abajo). Todo el tono de la guerra literaria fue duro, incluso amargo, por ambos lados.

Los puritanos moderados estaban consternados por la agresión radical de sus hermanos presbiterianos. Uno de los diputados puritanos de Londres, el influyente Thomas Norton (1532-1584), traductor de los Institutos de Calvino al inglés, se quejó de que la amonestación “era cariñosa [tontamente optimista], y con irracionalidad y fuera de temporada ha obstaculizado mucho bien y hecho mucho daño. ”. No hace falta decir que el parlamento no presbiterianizó la Iglesia Anglicana. Pocos diputados apoyaron la idea, la mayoría de los puritanos no estaban convencidos de la necesidad de algo tan drástico y Elizabeth se mostró implacablemente hostil. Por tanto, el ala presbiteriana del puritanismo se encontró comparativamente aislado y débil. Aun así, podemos vislumbrar en los primeros parlamentos de Elizabeth y los intentos de diputados puritanos como Strickland y Norton de introducir reformas eclesiásticas moderadas,^{[12](#)} 80 años después, este sería un ingrediente clave en el estallido de la Guerra Civil inglesa.

1. Educación, educación

Una de las demandas comunes a todas las variedades de puritanismo era que los ministros debían ser predicadores bíblicamente bien educados. Por supuesto, coincidieron otros que no podían llamarse puritanos. Pero ciertamente cualquier anglicano que buscara una mayor reforma en la Iglesia de Inglaterra (nuestra definición de puritano) habría dado una prioridad muy alta a la formación de predicadores. La Universidad de Cambridge cumplió esta aspiración en un grado significativo. Algunas de las universidades individuales dentro de la universidad estaban marcadas por ideales puritanos, en particular Christ's College, Saint John's College y Trinity College. Emmanuel College fue fundado en 1584 específicamente para fomentar los ideales puritanos del ministerio. De estas instituciones surgieron varias generaciones de clérigos y maestros puritanos.

Un método de educación bíblica utilizado en Cambridge fue la "conferencia". Los conferenciantes se reunían con los estudiantes para estudiar la Biblia juntos; cada participante tenía asignada una especialidad diferente: hebreo, griego, historia, lógica, retórica. La idea era que al poner en común sus talentos y conocimientos, sus discusiones los llevarían a una comprensión más completa del texto sagrado. El cantón reformado suizo de Zurich bajo Zwinglio y Bullinger había desarrollado este método de conferencia, y se había popularizado en las otras iglesias reformadas de Europa continental.

2. La valentía y la suerte del arzobispo Grindal

Estas conferencias salieron de Cambridge y se hicieron populares entre el clero y los laicos de mentalidad más protestante en pueblos y ciudades; se les conocía como "profecías". Esto no tiene nada que ver con los dones de profecía en un sentido carismático. En el idioma isabelino, "profecía" y "profetizar" se referían a la predicación y la enseñanza. El clero discutía un texto o un tema teológico; los laicos escuchaban. Estas conferencias no se organizaron desafiando la autoridad episcopal; donde tuvieron lugar —en casi todas las diócesis del sur, hacia 1577— contaron con la aprobación del obispo. A veces fue el obispo local quien los inició por iniciativa propia. Sin embargo, tendían a ser los puritanos los más activos entre el clero y los laicos que asistían.

Hubo un problema: la reina Isabel. Ella reaccionó fuertemente contra las profecías. Para ella, olían demasiado a democracia y anarquía. Nadie en la Inglaterra isabelina creía en la democracia, y mucho menos la propia soberana imperiosa.¹³ Decidió acabar con las profecías; pero fiel a su método habitual, no lo haría ella misma, le ordenaría a otra persona que lo hiciera. La tarea recayó en el desafortunado Edmund Grindal, que en 1576 había sido nombrado arzobispo de Canterbury. Grindal no era un puritano. Había experimentado algunos escrúpulos sobre el uso de vestimentas clericales cuando Isabel lo nombró obispo de Londres en 1559, pero su mentor, el gran reformador italiano Peter Martyr Vermigli (entonces enseñando en Zurich), le aconsejó que no perdiera esa oportunidad por algo tan trivial como una vestidura. Una vez que Grindal fue instalado como obispo, impuso el atuendo clerical de la sobrepelliz a su clero de Londres. Sin embargo, Grindal era completamente protestante, enfáticamente reformado en su teología. Creía en la necesidad de un clero predicador educado; vio el valor de las profecías como un medio para este fin. Admitió que los puritanos se habían valido de las conferencias para criticar las cosas que no les gustaban en la Iglesia, pero su respuesta fue regular mejor las conferencias, no reprimirlas.

En consecuencia, cuando Isabel ordenó a su nuevo arzobispo que suprimiera las profecías, Grindal se negó. Su carta a Elizabeth, fechada el 20 de diciembre de 1576, no se parecía a nada por la audacia que Elizabeth había escuchado de cualquiera de sus súbditos:

... los discursos que le ha agradado pronunciarme, la última vez que asistí a Su Alteza, sobre la reducción del número de predicadores y la total supresión de todos los ejercicios y

conferencias eruditos entre los ministros de la iglesia, permitidos por sus obispos y ordinarios, me han consternado y desconcertado sobremanera ...

La predicación pública y continua de la palabra de Dios es el medio e instrumento ordinario de la salvación de la humanidad. San Pablo lo llama ministerio de reconciliación del hombre con Dios. Al predicar la palabra de Dios, la gloria de Dios se agranda, la fe se nutre y la caridad aumenta. Por ella se instruye al ignorante, se exhorta e incita al negligente, se reprendió al terco, se consoló la conciencia débil, y a todos los que pecan de maldad maliciosa se les amenaza la ira de Dios. Predicando también la obediencia debida a los príncipes y magistrados cristianos se planta en el corazón de los súbditos: porque la obediencia procede de la conciencia; la conciencia se basa en la palabra de Dios; la palabra de Dios obra su efecto mediante la predicación. Entonces, como generalmente, donde falta la predicación, la obediencia deja de ser ...

Confío que, cuando Vuestra Majestad haya considerado y sopesado bien el local, quedará satisfecho y juzgará que no pueden surgir tales inconvenientes de estos ejercicios, como se le ha informado, sino todo lo contrario. Y por mi parte, porque estoy muy seguro, tanto por razones y argumentos extraídos de las Sagradas Escrituras, como por la experiencia, (el más cierto sello de conocimiento seguro) que dichos ejercicios, para la interpretación y exposición de Las Escrituras, y para la exhortación y el consuelo de las mismas, son útiles para aumentar el conocimiento entre los ministros y tienden a la edificación de los oyentes. Me veo obligado, con toda humildad, y sin embargo claramente, a profesar que No puedo con la conciencia tranquila y sin la ofensa de la majestad de Dios, dar mi consentimiento a la supresión de dichos ejercicios: mucho menos puedo enviar un mandato para la subversión total y universal de la misma. Digo con San Pablo: "No tengo poder para destruir, sino sólo para edificar"; y con el mismo apóstol, 'No puedo hacer nada contra la verdad, sino por la verdad' ...

Señora, le ruego que tenga paciencia si prefiero ofender su majestad terrenal que ofender la majestad celestial de Dios.

Elizabeth estaba indignada. Ella suspendió a Grindal de sus funciones y lo puso bajo arresto domiciliario. Pasó el resto de su vida en desgracia, y solo se le permitió reanudar las funciones plenas de arzobispo en 1582, cuando estaba casi ciego. El murió el año siguiente. Mientras tanto, la reina ordenó directamente a todos los obispos individuales que suprimieran las profecías en sus propias diócesis. Fueron suprimidos en todo el sur de Inglaterra, pero continuaron en partes del norte, donde la amenaza más grave para la Iglesia isabelina no provino de los puritanos nuevos, sino de los católicos romanos pasados de moda.

3. Subversión presbiteriana: el movimiento clasis

John Field, autor de la Admonición presbiteriana al parlamento, no había renunciado a su sueño de presbiterianizar el anglicanismo. A mediados de la década de 1570, comenzó a organizar una estructura presbiteriana secreta dentro de la Iglesia: el movimiento clasis. Un classis (plural "clases") era otro nombre para un presbiterio. En el movimiento de Field, fue una reunión de todos los ministros de un área en particular (una ciudad o un distrito rural), quienes discutieron juntos las situaciones y necesidades de sus congregaciones, brindando supervisión colectiva. No hubo ancianos involucrados, como sería normal en el presbiterianismo, porque la Iglesia Anglicana carecía de un cuerpo de ancianos. Parece que el clasis evolucionó a partir de la conferencia o reuniones de profecía consideradas anteriormente. Pero cuando se suprimieron las profecías, las clases continuaron. Field actuó como una especie de coordinador nacional del movimiento. A medida que su influencia creció, todo el movimiento adquirió un carácter más decididamente presbiteriano, del que originalmente carecía; ciertamente, las clases rurales habían comenzado como poco más que conferencias secretas de clérigos para puritanos moderados. Field, sin embargo, operando desde Londres, logró impregnar el movimiento con sus propios ideales radicalmente presbiterianos. Un clasis de Dedham en Essex mantuvo un detallado libro de actas de sus procedimientos, que cubría 81 reuniones entre 1582 y 1589: una fuente de información invaluable para el movimiento. logró impregnar el movimiento con sus propios ideales radicalmente presbiterianos. Un clasis de Dedham en Essex mantuvo un detallado libro de actas de sus procedimientos, que cubría 81 reuniones entre 1582 y 1589: una fuente de información invaluable para el movimiento. logró impregnar el movimiento con sus propios ideales radicalmente presbiterianos. Un clasis de Dedham, Essex, mantuvo un detallado libro de actas de sus procedimientos, que cubría 81 reuniones entre 1582 y 1589: una fuente de información invaluable para el movimiento.

A mediados de la década de 1580, Field y sus colegas presbiterianos habían logrado ir más allá del nivel de clasis o presbiterio. Organizaron sínodos provinciales: reuniones colectivas de todas las diferentes clases en condados particulares. Estos sínodos provinciales contaron con una gran asistencia en Northamptonshire, Warwickshire, Norfolk, Suffolk y Essex. El último logro de Field fue organizar varios sínodos nacionales, una especie de asamblea general presbiteriana dentro del anglicanismo. Uno se conoció en Londres en 1586, otro en Cambridge en 1587. Este fue el cenit del movimiento. Walter Travers escribió un Libro de disciplina para las clases, los sínodos provinciales y el sínodo nacional, estableciendo las reglas para el gobierno de la iglesia. Thomas

Cartwright, que había estado pastoreando una iglesia de comerciantes ingleses en Amberes, ahora estaba de regreso en Inglaterra, ayudando a promover el movimiento clasis. Las clases incluso actuaron como agentes electorales en las elecciones generales de 1586, trabajando (a veces con éxito) para que los diputados puritanos fueran elegidos. El sínodo nacional celebrado en Londres ese año fue programado para coincidir con la apertura del parlamento; varios parlamentarios puritanos radicales iban y venían entre el parlamento y el sínodo.

Sin embargo, la gran empresa parlamentaria fracasó patéticamente. El diputado presbiteriano Sir Anthony Cope (c. 1548-1614) presentó un proyecto de ley para reemplazar el Libro de oración anglicano con una liturgia reformada continental (una versión de la utilizada en Ginebra); adjunto a la liturgia reformada había un esquema presbiteriano de gobierno de la iglesia. El proyecto de ley de Cope también proponía eliminar toda la estructura gubernamental del anglicanismo, todas sus "leyes, costumbres, estatutos, ordenanzas y constituciones". Cope no actuaba solo; había un pequeño grupo de diputados presbiterianos que lo respaldaban.¹⁴ El proyecto de ley, sin embargo, fue rechazado abrumadoramente por la Cámara de los Comunes; la mayoría de los diputados puritanos votaron en contra. La reina Isabel, una vez más indignada por la audacia de sus súbditos menos leales, hizo que Cope y sus colaboradores fueran encarcelados. Su debilidad había quedado al descubierto sin piedad: el presbiterianismo no tenía la bendición de la gran mayoría de los puritanos moderados, no podía obtener apoyo en el parlamento y, por lo tanto, estaba expuesto a la fuerza absoluta de la hostilidad de Isabel.

4. El reinado del arzobispo Whitgift

A partir de entonces, el movimiento anglicano presbiteriano entró en rápido declive y, a principios de la década de 1590, se había desvanecido como el humo. En parte, esto se debió a la muerte de John Field en 1588; no se encontró a nadie para reemplazar su genio organizador puro. En parte se debió a que el puritanismo radical cayó en un descrédito absoluto tanto entre los puritanos moderados como entre el establishment anglicano, por la aparición de los notorios tratados de Martin Marprelate en 1588-1588. Se trataba de siete sátiras anónimas, nadie sabía quién era "Martin Marprelate", que vertieron una burla alegre y desdeñosa sobre la Iglesia de Inglaterra no reformada y sus obispos. (Marprelate significa algo así como "Bash-a-Bishop" en inglés moderno.) La reina y la jerarquía episcopal estaban incandescentes de ira; no ayudó que los tratados de Marprelate fueran muy populares y, a menudo, escandalosamente divertidos.

Los puritanos moderados, sin embargo, lo desaprobaban profundamente. Richard Greenham, una de sus figuras más admiradas, predicó contra los tratados de Marprelate en Saint Mary's College, Universidad de Cambridge, sobre la base de que su efecto era "ridiculizar el pecado, cuando debería ser odioso". De hecho, casi todos los del ala presbiteriana del puritanismo estuvieron de acuerdo con la crítica de Greenham; pero los tratados de Marprelate arrojaron una sospecha de extremismo de mal gusto sobre cualquier puritano que "sacudiera el barco" del anglicanismo, como ciertamente habían hecho los presbiterianos. Hasta el día de hoy nadie está seguro de quién escribió los tratados de Marprelate. Algunos han sugerido al diputado presbiteriano Job Throckmorton, otros al presbiteriano galés convertido en separatista John Penry (ver más abajo).

El presbiterianismo, y de hecho el puritanismo en general, había adquirido un nuevo y poderoso enemigo en 1583. El deshonorado Grindal, que murió ese año, fue reemplazado por el antiguo enemigo de Thomas Cartwright, John Whitgift. El descarado presbiteriano en el parlamento de 1586 y los tratados de Marprelate, que a menudo habían satirizado a Whitgift, provocaron que el arzobispo utilizara una maquinaria legal represiva contra los puritanos en una escala sin precedentes. La máquina principal era un tribunal especial de la iglesia conocido como el tribunal de la alta comisión, que tenía poderes casi ilimitados para investigar y castigar a los enemigos de la Iglesia establecida.

Whitgift ahora empleó a la corte de la alta comisión para descubrir y cerrar las imprentas responsables de los tratados de Marprelate; sus agentes lo hicieron con éxito, utilizando la tortura para extraer información. También arrestaron a Thomas Cartwright y a otros diez

puritanos destacados, que fueron encarcelados por negarse a prestar el infame juramento de oficio. Este era un juramento mediante el cual un prisionero juraba responder con sinceridad a todas y cada una de las preguntas que se le hicieran (no había cláusula de exclusión, ni derecho a oponerse a las preguntas ni a reclamar confidencialidad). Cartwright estuvo en prisión unos dos años en total, pero finalmente fue liberado gracias a la intercesión de poderosos partidarios, incluido el rey James VI de Escocia, que se veía a sí mismo como una maravilla de la erudición y tenía debilidad por los eruditos. El padre del presbiterianismo inglés pronto partió hacia Guernsey en las Islas del Canal, con su nuevo gobernador, Lord Zouch; Guernsey estaba bajo la autoridad de la corona inglesa pero fuera de su Iglesia: la influencia reformada francesa había convertido a Guernsey en presbiteriana. Cartwright estaba en casa aquí.

El arzobispo Whitgift puso a un eficiente eclesiástico anglicano a cargo de la corte de la alta comisión: Richard Bancroft (1544-1610), doctor en teología de Cambridge y canónigo de la abadía de Westminster. Bancroft demostró ser un oponente formidablemente hábil del puritanismo. Se las arregló para desacreditar al ala presbiteriana del movimiento mediante una hábil estratagema, poniendo a Calvino en su contra en su tratado de 1593, Una revisión de la pretendida disciplina santa:[15](#)

Y que puedas percibir la gran diferencia que hay entre el espíritu de nuestros hombres y el del Maestro Calvino; su indignación y su modestia: su temeridad, ignorancia y vértigo, y su sobriedad, sabiduría y juicio ... Pero quizás se diga que, por mucho que Calvino se haya comportado en esta causa, Beza es de otra opinión. De hecho, es así: pero cada día se vuelve más y más en su propio descrédito. Sucedió al Maestro Calvino en su lugar; pero ni en su saber ni en todas sus virtudes.

Beza adoptó una visión mucho más estricta del presbiterianismo como la forma divinamente ordenada y exclusivamente válida de gobierno eclesiástico que Calvino. Irónicamente, Bancroft demostró aquí una especie de imagen especular de Beza; reclamó (o parecía reclamar) una autoridad divina única para la forma episcopal de gobierno de la iglesia. Este fue un avance sobre Whitgift, que había defendido el episcopado como meramente legal. Por lo tanto, Bancroft podría ser visto como el creador de un tipo de anglicanismo de “alta iglesia”, que ha insistido en el episcopado como una marca esencial de la Iglesia correctamente constituida. Sin embargo, ni siquiera Bancroft estaba dispuesto a declarar inválidos a los ministros y sacramentos de otras Iglesias que carecían de episcopado.

5. El segundo viento del separatismo

La década de 1580 vio el resurgimiento del separatismo en la Inglaterra isabelina bajo nuevos líderes educados. El más significativo fue Robert Browne (1550-1633), un graduado de Cambridge que estudió con Thomas Cartwright. Browne comenzó como un puritano, influenciado no solo por Cartwright sino también por Richard Greenham, quien en 1578 tomó a Browne bajo su protección, animándolo a terminar sus estudios de teología y aceptar un ministerio parroquial. Sin embargo, omitiendo las enmarañadas complejidades de la biografía de Browne, en 1582 había rechazado tanto a toda la Iglesia establecida como al ideal puritano de reformarla desde adentro. La única forma de tener una iglesia bíblica, concluyó, era dejar el anglicanismo y comenzar de nuevo. Habiendo reunido a algunos creyentes de ideas afines, Browne navegó hacia la República Holandesa; la congregación separatista encontró un hogar en la ciudad de Middelburg. La iglesia de Browne, sin embargo, implosionó a través de disputas internas, por ejemplo, la actitud que se debe tomar hacia los creyentes que se conformaron al anglicanismo. Browne adoptó una postura demasiado exclusiva y censora para la mayoría de la congregación, y finalmente lo despidieron. Se fue a Escocia.

Pero antes de ser despedido, Browne había escrito la primera y perdurable obra maestra de la teología separatista: Un tratado de reforma sin demorarse en nadie (1582). Aquí Browne argumentó que reformar una Iglesia corrupta como la anglicana implicaba una demora impía (esperar) —esperar a que los obispos o parlamentarios fueran conquistados— mientras que las Escrituras requerían una acción inmediata. Por lo tanto, los verdaderos creyentes no tuvieron más remedio que separarse y formar sus propias congregaciones, compuestas no por todos los que viven en una localidad (como en el sistema parroquial), sino por almas genuinamente fieles. Estas iglesias debían funcionar, más o menos, de acuerdo con lo que una generación posterior llamaría principios congregacionales.

Después de dejar la República Holandesa, el intento de Browne de propagar el separatismo en Escocia fracasó: terminó en prisión nuevamente. Después de recuperar su libertad, este pionero separatista tristemente desencantado regresó a Inglaterra, donde se conformó con la Iglesia Anglicana. En 1591 se convirtió en ministro de la parroquia anglicana de Achurch-cum-Thorpe en Northamptonshire; todavía ocupaba este puesto cuando murió en 1633. Pero su nombre se había unido al movimiento que había abandonado: los separatistas y congregacionalistas ahora se llamaban habitualmente brownistas. Además, su Tratado de la Reforma y su Libro que muestra la vida y los modales de todos los cristianos verdaderos (1582), que también

exponían el gobierno de la iglesia congregacional, habían causado un gran revuelo en Inglaterra; continuaron influyendo en muchos, incluso después de que el propio Browne ya no creyera en lo que había escrito. Los tratados fueron condenados por proclamación real especial en 1583, y dos hombres, John Copping y Elías Thacker, fueron ahorcados en Bury Saint Edmunds por distribuir literatura prohibida. La sangre del martirio comenzaba a santificar la causa separatista a los ojos de sus seguidores.

Los otros grandes líderes separatistas en este momento fueron John Greenwood, Henry Barrow y John Penry. La fecha común de sus muertes en 1593 testifica que los tres sufrieron el martirio por su fe separatista en un solo estallido salvaje del establecimiento inglés.

John Greenwood (muerto en 1593) era un graduado de Cambridge, originalmente puritano, profundamente influenciado por Thomas Cartwright, pero ahora se había retirado por completo de la Iglesia de Inglaterra y se había convertido en el principal líder separatista de Londres. Arrestado en 1586 cuando agentes del obispo Aylmer de Londres irrumpieron en una reunión donde Greenwood estaba exponiendo las Escrituras, pasó los siguientes siete años entrando y saliendo de prisión.

Henry Barrow (c. 1550-1593) era otro graduado de Cambridge, un ex abogado que se había vuelto consumido por la teología después de una repentina experiencia de conversión. Un amigo de Greenwood, lo visitó en prisión y él mismo fue arrestado de inmediato. Fue durante su largo encarcelamiento que Barrow escribió algunos de los tratados más importantes del Separatismo temprano, estableciendo los ideales congregacionales de la vida de la iglesia, por ejemplo, Una verdadera descripción de la congregación visible de los santos (1589) y Un breve descubrimiento de la falsa iglesia. (1590), impreso por amigos en la República Holandesa. Como resultado de estos influyentes escritos, los brownistas también fueron llamados a veces barrowists.

John Penry (1559-1593) no estaba relacionado con Greenwood o Barrow antes de ser encarcelado con ellos, pero desarrollaron un sentido de hermandad en cautiverio. Penry era un galés de Llangamarch en Breconshire, que estudió tanto en Cambridge como en Oxford; pudo haber sido un católico romano de crianza, pero en Cambridge abrazó el calvinismo en una forma presbiteriana ardiente. En Oxford, en 1587, Penry publicó una petición por una evangelización más eficaz en Gales; fue tan crítico con el establecimiento anglicano galés que el tribunal de alta comisión lo encarceló durante varios días para calmarlo. Penry, sospechoso de ser el autor de los tratados de Martin Marprelate de 1588-159 (ciertamente ayudó a imprimirlos), fue arrestado nuevamente en marzo de 1593. Para entonces, su presbiterianismo había pasado al separatismo absoluto.

Greenwood y Barrow fueron condenados por publicar material “con mala intención” y ahorcados el 6 de abril de 1593. Penry fue condenado (por dudoso testimonio) por incitar a la rebelión y ahorcado el 9 de mayo. El separatismo tuvo tres mártires más. Sin embargo, al matar a sus líderes, las autoridades isabelinas no habían acabado con la cosa en sí. Ellos sabían esto; la Ley del Conventículo de 1593 asumió la existencia de un importante movimiento clandestino de separatistas, decretando el destierro como primera pena y la muerte si la persona desterrada se atrevía a regresar.

La mayor parte de la congregación de Greenwood emigró a la República Holandesa, instalándose en Amsterdam, donde en 1597 Francis Johnson (1563-1618) se convirtió en su pastor. Johnson era un presbiteriano inglés, discípulo de Thomas Cartwright, que finalmente había perdido la esperanza del anglicanismo y abrazó el separatismo. Desafortunadamente, la iglesia separatista en Amsterdam estuvo plagada de disputas y cismas, que en un momento involucraron un examen solemne de un vestido usado por la esposa de Johnson, Thomasine, para determinar si era demasiado extravagante. Johnson terminó excomulgando como “calumniadores” a los enemigos del vestido, entre los que se encontraban su padre y su hermano. No es sorprendente que surgieran más controversias sobre si el poder de excomunión residía en el ancianato o en la reunión de la congregación.

6. Cuestionar el calvinismo

La crítica puritana de la condición de la Iglesia Anglicana estaba destinada a provocar una respuesta teológica tarde o temprano. En la década de 1590, el clima era propicio para tal respuesta. El catolicismo romano ya no se consideraba un peligro tan grande, después del fracaso del intento de invasión católica de Inglaterra de Felipe II de España en 1588; la poderosa flota española (la "Armada") [dieciséis](#) fue aplastado por una combinación de la marina inglesa y una tormenta. Felipe fue el gran campeón europeo del intolerante catolicismo de la Contrarreforma, y su derrota fue un duro golpe para el prestigio católico. La católica demandante al trono inglés, Mary Stuart - "Mary Queen of Scots" - también había sido finalmente ejecutada el año anterior, habiendo sido la prisionera problemática de Isabel durante dos décadas, y el foco de interminables conspiraciones católicas para derrocar a Isabel y reemplazarla con María.¹⁷ Con la amenaza católica así disminuida, el establishment anglicano no sintió la necesidad de moderar su oposición a los puritanos, que eran fuertes aliados en la lucha contra Roma.

Una señal de lo que vendría fue la oposición al entendimiento reformado de la salvación que tanto caracterizaba a los puritanos del siglo XVI. Peter Baro (1534-1599), un erudito hugonote, había sido profesor de teología Lady Margaret en Cambridge desde 1574. En la década de 1580 comenzó a pensar dos veces en la visión reformada de la predestinación. Sin embargo, no desafió agresivamente a la ortodoxia reformada que tenía la ventaja en el mundo teológico isabelino (aunque un sermón universitario en 1579 molestó a algunas personas). Pero en 1595, el estudiante de Baro, William Barrett, miembro del Caius College, desafió agresivamente a la ortodoxia reformada en un sermón predicado como parte de su examen de Licenciatura en Divinidad. Barrett no solo rechazó abiertamente la doctrina de la elección incondicional y la perseverancia; criticó a Juan Calvino, Pedro Mártir Vermigli, y Theodore Beza de una manera que muchos consideraron irreverente. El alboroto resultante resultó en la intervención nada menos que del arzobispo Whitgift. Sin embargo, su respuesta no fue la que los estudiantes modernos podrían haber esperado. A pesar de toda su hostilidad hacia el puritanismo, Whitgift fue un calvinista intransigente en su teología de la gracia. El arzobispo promulgó una declaración doctrinal conocida como los Artículos de Lambeth que sofocó el anti-calvinismo de Barrett. Los artículos declararon: El arzobispo promulgó una declaración doctrinal conocida como los Artículos de Lambeth que sofocó el anti-calvinismo de Barrett. Los artículos declararon: El arzobispo promulgó una declaración doctrinal

conocida como los Artículos de Lambeth que sofocó el anti-calvinismo de Barrett. Los artículos declararon:

1. Dios desde la eternidad ha predestinado a ciertas personas a la vida; a ciertas personas ha reprobado.
2. La causa conmovedora o eficaz de la predestinación a la vida no es la previsión de la fe, ni de la perseverancia, ni de las buenas obras, ni de ninguna cosa que esté en la persona predestinada, sino sólo la buena voluntad y el agrado de Dios.
3. Hay un número predeterminado de predestinados, que no se puede aumentar ni disminuir.
4. Aquellos que no están predestinados a la salvación serán necesariamente condenados por sus pecados.
5. Una fe verdadera, viva y justificadora, y el Espíritu de Dios santificante, no se extingue, no decae; no se desvanece en los elegidos, ni final ni totalmente.
6. Un hombre verdaderamente fiel, es decir, aquel que está dotado de una fe justificadora, tiene la certeza, con la plena seguridad de la fe, de la remisión de sus pecados y de su salvación eterna por Cristo.
7. La gracia salvadora no se da, no se concede, no se comunica a todas las personas, mediante la cual pueden ser salvos si así lo desean.
8. Nadie puede venir a Cristo a menos que le sea dado, y a menos que el Padre lo atraiga; y no todos son atraídos por el Padre para que vengan al Hijo.
9. No está en la voluntad ni en el poder de todos ser salvos.

Barrett finalmente huyó a Francia, donde se convirtió en católico. Su provocador sermón, sin embargo, probablemente no debería verse como un hecho aislado. Parece haber habido un cuestionamiento más generalizado de los puntos de vista reformados de la salvación en la Universidad de Cambridge en esta época. Otros críticos fueron Everard Digby (fechas desconocidas), teólogo del Saint John's College, Cambridge, y Lancelot Andrewes (ver más abajo), que más tarde sería obispo de Winchester, pero maestro del Pembroke College de Cambridge de 1589 a 1605. Digby fue expulsado (supuestamente por comportamiento rebelde (tocar una trompeta durante las horas del día); Andrewes, sin embargo, sobrevivió para convertirse en uno de los fundadores de una nueva tradición de "Iglesia Alta" en el anglicanismo durante el reinado del rey Jacobo I. Aún así, Whitgift había dejado aplastantemente claro con los Artículos de Lambeth que no podría

haber un desafío exitoso a una doctrina reformada de la gracia mientras él fuera arzobispo. Las semillas florecerían solo después de su muerte.

7. Richard Hooker: filósofo-teólogo isabelino por excelencia

La respuesta más eficaz al puritanismo no provino de los críticos del calvinismo, sino de un hombre que compartía en gran medida los puntos de vista calvinistas de la salvación. Sin embargo, los colocó dentro de una filosofía más amplia del ordenamiento de la creación por parte de Dios, ofreciendo así una “sociología de la gracia” que difería del puritanismo de cualquier tipo. El hombre era Richard Hooker (1554-1600). Oriundo de Exeter, Devon, Hooker estudió en Oxford bajo el patrocinio del ilustre John Jewel (1524-1571). Jewel, un exiliado protestante durante el reinado de Mary Tudor, se convirtió en obispo de Salisbury en la Iglesia Isabelina; Su Defensa de la Iglesia Anglicana (1562) fue una de las declaraciones más elocuentes y persuasivas del siglo XVI sobre los principios de la Reforma inglesa contra el catolicismo romano.

Hooker fue ordenado en 1579 y se convirtió en tutor privado del hijo del devoto protestante Edwin Sandys (1519-1588), que fue obispo de Londres de 1570 a 1577, luego arzobispo de York hasta su muerte en 1588. A sugerencia de Sandys y El arzobispo Whitgift, la reina Isabel, nombró a Hooker en 1584 como maestro o rector de la iglesia Temple de Londres, que servía a la comunidad legal. Muchos de los abogados hubieran preferido al líder presbiteriano Walter Travers (ver arriba) y decidieron contratarlo como conferenciante; este era un dispositivo común entre los puritanos para dar empleo a sus predicadores, ya que los conferenciantes podían ser nombrados por cualquier persona con fondos suficientes, de forma puramente voluntaria. El resultado fue una especie de duelo de predicación entre Hooker (el predicador matutino) de voz suave y Travers que escupe fuego (el conferenciante de la tarde); como dijo el historiador Thomas Fuller, “el púlpito hablaba puro Canterbury por la mañana y Ginebra por la tarde”. Hooker no fue construido para la controversia y se hundió en la depresión; apeló al arzobispo Whitgift para que lo relevase. La respuesta de Whitgift fue silenciar a Travers mediante una especie de mandato judicial que le fue entregado mientras estaba en el púlpito. Probablemente no era lo que Hooker tenía en mente, ya que no había animosidad personal entre él y Travers: tenían el mayor respeto por el aprendizaje del otro.

La exposición de Hooker al presbiterianismo dinámico de Travers lo inspiró a la verdadera labor de su vida, una investigación personal de los problemas más profundos que subyacen al debate entre los presbiterianos y la Iglesia isabelina. Esto dio sus frutos en su *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, publicado en cinco volúmenes entre 1594 y 1597.¹⁸ La prosa de Hooker es generalmente reconocida como una de las más nobles de la literatura inglesa; ocupa un lugar destacado en la

historia literaria, se acepten o no sus creencias. En cuanto a la controversia inmediata que provocó las Leyes, los líderes presbiterianos — Travers y Cartwright — habían argumentado que el Nuevo Testamento imponía una única forma detallada de gobierno de la iglesia, vinculante para todos los cristianos en todos los lugares y en todo momento, y que el incumplimiento de esta patrón fue el desafío a Dios. Hooker argumentó en contra de que las Escrituras no revelaron tal patrón detallado. Más bien, dio principios que debían estar incorporados en cualquier forma de gobierno eclesiástico. Pero la forma específica de gobierno variaba de un momento y lugar a otro, según la necesidad y las circunstancias. Hooker defendió el episcopado, no porque fuera impuesto por las Escrituras,

Dando un paso atrás de la disputa inmediata, Hooker criticó la visión presbiteriana de las Escrituras. Travers y Cartwright habían establecido una dura antítesis entre las Escrituras (que por sí solas tenían la autoridad de Dios) y todo lo demás (que era de autoridad meramente humana y, por lo tanto, sospechoso en el mejor de los casos y pecaminoso en el peor). Hooker argumentó que esta feroz antítesis era demasiado simplista y falsa. Dios gobernó Su creación por ley. Esa ley era más amplia que las Escrituras. La ley natural, codificada en la naturaleza misma de la humanidad, era la ley de Dios. Por tanto, la razón y la conciencia tenían derechos inalienables como aspectos de la ley natural innata de Dios, y no deben ser despreciadas en nombre de un escrituralismo exclusivo.

Esta faceta del argumento de Hooker estaba dirigida, en parte, a la afirmación de Cartwright de que incluso las leyes civiles del estado tenían que derivarse de las Escrituras, por lo que Cartwright se refería a la ley de Moisés, con una gran extensión en la ley inglesa de crímenes que debería merecer la pena. la pena de muerte. De hecho, Cartwright argumentó que las autoridades civiles ahora deben ser más severas que Moisés: Dios ya no envió castigos milagrosos como solía hacer en los tiempos del Antiguo Testamento, por lo que el estado debe castigar más estrictamente para compensar esta aparente indulgencia divina. “Si esto es sangriento y extremo, estoy contento de ser contado con el Espíritu Santo”, pronunció solemnemente Cartwright. Hooker rechazó este punto de vista tanto de la función adecuada de la ley de Moisés como de cómo la autoridad civil promulgó la voluntad de Dios. Apeló de nuevo a la ley natural como dada por Dios. El propósito básico de las Escrituras no era, como Cartwright parecía pensar, para dar un plano detallado de toda la vida, sin el cual la vida era ilegal, pero para revelar el camino de la salvación en Cristo. Cuando los cristianos seguían las leyes de la naturaleza, la razón y la conciencia en otras áreas de la vida,

todavía seguían a Cristo, porque Él, como Creador, era la fuente de la naturaleza, la razón y la conciencia.

La voz general y perpetua de los hombres es como la sentencia de Dios mismo. Porque lo que todos los hombres han aprendido en todo momento, la naturaleza misma debe haberlo enseñado; y siendo Dios el autor de la naturaleza, su voz no es más que su instrumento. Por ella de Él recibimos todo lo que aprendemos de este tipo. Hay infinitos deberes, cuya bondad está suficientemente manifestada por esta regla, aunque no teníamos otra garantía además de aprobarlos. El apóstol San Pablo, hablando acerca de los paganos, dijo de ellos: "Ellos son una ley en sí mismos". Su significado es que, por la fuerza de la luz de la Razón, con la cual Dios ilumina a todo aquel que viene al mundo, siendo los hombres capacitados para conocer la verdad de la falsedad y el bien del mal, aprenden así en muchas cosas cuál es la voluntad de Dios. ;

De las leyes de la política eclesiástica, luego, dejó atrás la controversia original sobre el gobierno de la iglesia y se convirtió en una exploración y reivindicación mucho más amplia de la naturaleza y el papel de la razón en la vida humana. Su filosofía de la ley natural tenía sus raíces en Tomás de Aquino, y no nos equivocaríamos mucho si concibiéramos a Hooker como una síntesis de tomista y calvinista. Sin duda, su tratado sigue siendo una de las exposiciones más majestuosas de la razón y la ley natural en un entorno teísta jamás escrito. Casi de inmediato fue considerado como un clásico literario, político y teológico, y los opositores anglicanos moderados del puritanismo lo encontraron tanto una fortaleza como un arsenal para sus creencias.[19](#)

Entre los otros escritos de Hooker, su Discurso erudito de la justificación fue una de las presentaciones clásicas más elocuentes de la doctrina reformada de la justificación por la fe de todo el siglo XVI.[20](#)

1. James I y la conferencia de Hampton Court

Cuando la reina Isabel sin hijos murió en marzo de 1603, el trono inglés pasó al rey escocés James VI, quien se convirtió en James I de Inglaterra (nacido en 1566; Rey de Escocia, 1567; Rey de Inglaterra 1603–25). El primer ministro de Isabel, Sir Robert Cecil (1563-1612), fue en gran parte responsable de esto; técnicamente, según los términos del testamento de Enrique VIII ratificado por el parlamento inglés, la corona debería haber pasado a Edward Seymour o Lady Anne Stanley. Pero ambos eran don nadie. Cecil utilizó la maquinaria del estado inglés para asegurarse de que James, el único candidato realista, ganara la corona. Después de todo, era descendiente de Margaret Tudor, hermana del abuelo de Isabel, el rey Enrique VII.

La personalidad, las experiencias formativas y la política religiosa de James se examinan en profundidad en el capítulo 5. Era un episcopal resuelto que había pasado la mayor parte de su reinado en Escocia en conflicto con los presbiterianos; se las había arreglado para superarlos y poner a la Iglesia nacional escocesa en gran parte bajo el control real. Sin embargo, las creencias de James sobre la salvación fueron sin duda reformadas, lo que quizás explique por qué los puritanos de Inglaterra tenían tantas esperanzas en su nuevo monarca. Su causa se había esfumado en la nada en la década de 1590, bajo la mano dura del arzobispo Whitgift. Sin embargo, estaban esperando su momento. Cuando Isabel murió y James fue proclamado rey, el clero puritano de la Iglesia de Inglaterra organizó una petición con asombrosa rapidez, firmada por mil ministros, pidiendo a James que reformara la Iglesia de su nuevo reino del sur. La Iglesia Anglicana tenía algo así como nueve mil clérigos, por lo que esta petición representaba solo a una pequeña minoría de ministros. No obstante, no había otra coalición de opinión en la Iglesia tan vocal y bien organizada. Por el hecho de las mil firmas, la petición se conoce como Petición Milenaria.

Las demandas de la petición no eran nada nuevo. Eran las quejas puritanas de larga data, que pedían el fin de cosas como las vestimentas clericales, la señal de la cruz en el bautismo, la reverencia al nombre de Jesús, el uso de anillos de boda en la ceremonia matrimonial,²¹ y el uso de la palabra sacerdote en el Libro de Oraciones. Los signatarios también se opusieron al pluralismo (hombres que tenían más de un nombramiento en la iglesia, por ejemplo, dos iglesias parroquiales) y ministros que no predicaban. Positivamente, propusieron una

conferencia de eruditos para discutir estos temas, presidida por King James.

Para alarma del arzobispo Whitgift y los otros obispos anglicanos, James accedió a la conferencia. Probablemente halagó su vanidad pensar en sí mismo como un monarca erudito deslumbrando a los teólogos reunidos con la indudable profundidad de su saber. La conferencia estaba programada para el 1 de noviembre en Hampton Court, un palacio real en el río Támesis. Un brote de peste pospuso la conferencia hasta enero de 1604.

Desafortunadamente, solo tenemos un relato contemporáneo de la conferencia de Hampton Court, de un escritor violentamente sesgado hacia el establecimiento anglicano. Sin embargo, podemos reconstruir lo sucedido. El establecimiento anglicano estuvo representado por el arzobispo Whitgift y otros ocho obispos, ocho decanos y un arcediano. Su portavoz principal fue el obispo Bancroft de Londres, vehementemente anti-puritano. El Consejo Privado del rey seleccionó a un grupo de puritanos para representar al otro lado; el consejo eligió (probablemente) a cuatro puritanos moderados, encabezados por el erudito John Reynolds (1549-1607), presidente del Corpus Christ College de la Universidad de Oxford. Reynolds era el puritano más moderado que se pueda imaginar, y ciertamente no un presbiteriano dogmático; creía en un episcopado reformado. Los otros tres moderados fueron Laurence Chaderton, Thomas Sparke y John Knewstubs. Algunos piensan que también estuvo presente un quinto puritano moderado, Richard Field. La conferencia de tres días fue casi completamente amistosa; sólo el obispo Bancroft seguía perdiendo la calma y el rey tuvo que volver a ponerlo en fila. James sí vio rojo una vez, cuando Reynolds usó la palabra "presbítero" (le recordó a James sus agotadoras luchas con el partido presbiteriano en Escocia), pero la ira real duró solo un momento. Al final de la conferencia, el rey había aceptado una lista de solicitudes moderadas de reforma anglicana. cuando Reynolds usó la palabra "presbítero" (le recordó a James sus agotadoras luchas con el partido presbiteriano en Escocia), pero la ira real duró solo un momento. Al final de la conferencia, el rey había aceptado una lista de solicitudes moderadas de reforma anglicana. cuando Reynolds usó la palabra "presbítero" (le recordó a James sus agotadoras luchas con el partido presbiteriano en Escocia), pero la ira real duró solo un momento. Al final de la conferencia, el rey había aceptado una lista de solicitudes moderadas de reforma anglicana.

Parece inútil describir estas reformas, ya que ninguna de ellas sucedió realmente. El motivo fue la muerte del arzobispo Whitgift en febrero, solo un mes después de la conferencia, y su reemplazo por Bancroft al mando de James. Con Richard Bancroft como arzobispo de Canterbury, nunca habría reformas, moderadas o no; era el oponente

más intransigente de todas las cosas puritanas en toda la jerarquía episcopal. El propio James era demasiado vago con los tediosos asuntos administrativos para perseguir a Bancroft para que promulgara lo que había decidido la conferencia. Entonces no pasó nada. Una vez más, los puritanos se quedaron con las manos vacías. Peor aún, Bancroft inmediatamente impuso un nuevo conjunto de cánones a todo el clero, requiriéndoles afirmar en los términos más incondicionales su aceptación de la doctrina, el culto y el gobierno de la Iglesia Anglicana;

2. La Biblia King James

Sin embargo, James siguió vigorosamente una sugerencia que surgió inesperadamente de la conferencia de Hampton Court: una sugerencia para una nueva traducción de la Biblia. Existe un debate sobre el origen de esta sugerencia. Algunos piensan que provino de John Reynolds. Sin embargo, no formaba parte de la Petición Milenaria. William Barlow, nuestro único testigo de primera mano de la conferencia, dice que Reynolds sugirió personalmente la idea de una nueva traducción, que puede parecer concluyente. Por otro lado, el relato de Barlow está muy sesgado hacia el lado episcopal; y dado que el líder episcopal, Bancroft, se oponía a cualquier nueva traducción (con el argumento de que los puritanos podrían secuestrarla para pasar de contrabando sus nociones favoritas), Barlow pudo haber atribuido deliberadamente la sugerencia a un puritano como Reynolds para difamar la opinión pública. idea completa de una nueva Biblia.

El prefacio de los traductores oficiales a la nueva versión da un relato muy diferente: dice de manera bastante explícita que el propio Rey James se le ocurrió la idea. Esta última opinión no es necesariamente una mera adulación; Las ideas para una nueva traducción de la Biblia habían estado a flote en Escocia durante varios años, antes de que James ganara la corona inglesa. En cualquier caso, quienquiera que haya originado la sugerencia, James ciertamente la aprovechó con ardor. Quizás se dio cuenta de que aquí había una manera de inmortalizar su nombre en la cristiandad, con la cooperación puritana (muchos puritanos de hecho favorecieron una nueva traducción) y sin tener que cambiar nada en el gobierno o el culto de la Iglesia Anglicana.

Hasta este momento, la Biblia en inglés más popular era la Biblia de Ginebra. Traducido por protestantes ingleses exiliados en Ginebra durante el reinado de María Tudor, el Nuevo Testamento de Ginebra apareció en 1557, la Biblia completa en 1560. No fue favorecido por el establecimiento anglicano debido a su aparato de notas marginales fuertemente puritano, incluso presbiteriano. La traducción preferida por parte de la jerarquía episcopal fue la Biblia de los obispos de 1568, impuesta por convocatoria, el cuerpo gobernante clerical anglicano, en 1571. Sin embargo, fue la Biblia de Ginebra la que captó la imaginación popular. La Biblia de Ginebra fue la Biblia de William Shakespeare, el gran poeta de Inglaterra, y fue enfáticamente la Biblia de los puritanos ingleses de todo tipo a lo largo del siglo XVI. Entre 1560 y 1611 pasó por 60 ediciones. Incluso después de que apareciera la nueva traducción patrocinada por el Rey James en 1611, la Biblia de Ginebra siguió siendo popular durante otro medio siglo; hubo 10 ediciones más. John Milton, el "segundo" poeta de Inglaterra, todavía usaba Ginebra

(junto con otras traducciones, incluida la Biblia King James) a mediados del siglo XVII.

James, entonces, respaldó el proyecto para una nueva traducción. Él nombró personalmente a 47 académicos, que se reunieron en varios comités en Oxford, Cambridge y Westminster durante un período de tres años (1607–10). Estos eruditos no pertenecían a una sola escuela de pensamiento; James estaba más preocupado, al parecer, por su erudición que por su teología. Algunos de los traductores eran anglicanos establecidos, fuertemente opuestos a todas las marcas de puritanismo, críticos incluso del calvinismo, como Lancelot Andrewes, William Barlow, John Overall y Richard Thomson. Algunos eran calvinistas pero no puritanos, como George Abbott, Samuel Ward y Daniel Featley. Algunos eran puritanos moderados, como John Reynolds, Laurence Chaderton y Thomas Sparke (que habían asistido todos a la conferencia de Hampton Court). La Biblia King James, por lo tanto, no representaba una teología en particular,[22](#)

La traducción completa se publicó en 1611. Incluía los libros apócrifos, los libros “extra” del Antiguo Testamento que se encuentran en una u otra copia del Antiguo Testamento griego (la Septuaginta), pero no en el canon hebreo. Todas las ediciones de la Biblia King James contenían los apócrifos hasta 1666, cuando se publicó una edición sin ellos. A partir de entonces, las Biblias King James variaron: algunas tenían Apócrifos, otras no.

Aunque la Biblia King James se describe a menudo como una nueva traducción, y el propio James la consideró en esos términos, debe señalarse que, de hecho, la gran mayoría de su Nuevo Testamento se deriva directamente de la traducción de William Tyndale de 1526. Alrededor del 80% del Nuevo Testamento King James es simplemente Tyndale. A medida que la Biblia King James suplantó a la Biblia de Ginebra en el uso popular (lo que sucedió en la segunda mitad del siglo XVII), esto significó que el legado literario de Tyndale recibió una nueva y duradera vida.[23](#) Sin duda, esto no era lo que pretendía James; pero la supremacía eventual de la Biblia King James, como la versión utilizada en todo el mundo protestante de habla inglesa, y su profunda influencia a largo plazo en la palabra escrita y hablada, significó que James le había dado a Tyndale un lugar junto a Shakespeare como arquitecto principal de El idioma Ingles.

3. Un clásico puritano, los primeros bautistas y los congregacionalistas en América.

Después del falso amanecer de la conferencia de Hampton Court, el puritanismo abandonó una vez más sus intentos públicos de reformar la Iglesia inglesa y concentró sus energías en la predicación, el trabajo pastoral y la escritura de literatura piadosa. Una de sus expresiones literarias más influyentes apareció en esta época, La práctica de la piedad (3ª edición 1613: la fecha de la 1ª edición puede haber sido 1611) de Lewis Bayly (muerto en 1631). Existe un debate sobre los orígenes de Bayly. Pudo haber sido galés, nacido en Carmarthen; otros piensan que pudo haber sido escocés. Educado en Oxford, ocupó varios puestos en la Iglesia Anglicana antes de convertirse en capellán del hijo de James I, el príncipe Enrique, en 1612, y luego del propio James en 1616. El mismo año, James lo nombró obispo de Bangor (noroeste de Gales).

La fama de Bayly, sin embargo, se basa directamente en su Práctica de la piedad. La medida en que Bayly era realmente un puritano en algún sentido significativo es quizás discutible; fue acusado de permitir que el clero puritano funcionara en su diócesis sin ajustarse completamente a los cánones de la Iglesia, por ejemplo, en lo que respecta a las vestimentas, la señal de la cruz en el bautismo, etc., aunque negó estos cargos. Por lo tanto, pudo haber sido un calvinista anglicano de mentalidad espiritual en lugar de un puritano. Sin embargo, el libro de Bayly fue ciertamente aceptado por puritanos de todo tipo como un clásico de la espiritualidad cristiana. Su impacto en la piedad puritana fue enorme. Reimpreso sin cesar, se tradujo a muchos idiomas extranjeros; tuvo un atractivo particularmente poderoso en la República Holandesa, donde fue el artículo más vendido en toda la literatura reformada.[24](#)

Mientras tanto, el separatismo continuaba llevando su vida clandestina en la Inglaterra jacobea. En particular, hubo una importante reunión separatista en Gainsborough en Lincolnshire, donde encontramos a varias personas que serían de importancia crucial para el futuro del separatismo: John Smyth (c. 1570-1612), Thomas Helwys (c. 1575-1612). c.1616), John Robinson, William Bradford y William Brewster. La reunión se hizo tan grande que se dividió en dos por seguridad, un grupo liderado por Smyth y Helwys, el otro por Robinson, Bradford y Brewster. Ambos grupos emigraron a la República Holandesa en busca de libertad.

El grupo de Smyth-Helwys llegó a Amsterdam en 1607. Allí se pusieron en contacto con algunos menonitas, encontrando trabajo y

alojamiento con un comerciante menonita, Jan Munter. Los menonitas eran anabautistas y se originaron en la Reforma Radical del siglo XVI.²⁵ Pronto, John Smyth concluyó que los menonitas tenían razón sobre el bautismo de los creyentes y convenció a Helwys y a los demás separatistas de su grupo para que siguieran su ejemplo. Smyth luego se bautizó a sí mismo en 1609, después de lo cual bautizó a Helwys y a los demás, y formaron la primera congregación bautista inglesa conocida. (El bautismo fue por vertido, no por inmersión). Smyth, un graduado de Cambridge, había viajado por lo tanto desde el puritanismo moderado, pasando por el separatismo congregacional, hasta este destino bautista: un camino no atípico a principios del siglo XVII. Además, el compromiso de Smyth con los menonitas también lo había llevado a rechazar los puntos de vista reformados del pecado y la gracia a favor de los puntos de vista más semipelagianos de los menonitas, en particular su incredulidad en el pecado original. Es por eso que estos primeros bautistas ingleses conocidos a menudo se llaman "bautistas generales", de su creencia en una expiación general o universal hecha personalmente efectiva a través del libre albedrío humano. Es sorprendente que desarrollaron estos puntos de vista en una tierra cada vez más desgarrada por la controversia arminiana, pero la teología de Smyth es básicamente menonita, no arminiana (los arminianos holandeses no negaron el pecado original).

Smyth y Helwys pronto discreparon sobre la teología del bautismo. Smyth llegó a pensar que el bautismo sólo lo podían dar los que ya habían sido bautizados (tenía que haber una sucesión histórica de bautismos). Por lo tanto, él y otros 20 abandonaron la congregación bautista inglesa y buscaron unirse a los menonitas, aunque los menonitas sospechaban, y Smyth murió antes de que decidieran aceptar a los solicitantes ingleses en 1615. Helwys y su grupo regresaron a Inglaterra en 1611 y dejaron sus raíces en Spitalfield de Londres, la primera iglesia bautista conocida en suelo inglés. Su negación del pecado original, sin embargo, los mantuvo un tanto separados de otros bautistas generales ingleses, quienes debían ser en su mayoría arminianos en lugar de menonitas en inspiración. Helwys terminó en prisión como castigo por uno de los primeros tratados bautistas más famosos, Breve declaración del misterio de la iniquidad (1612). Este fue un ataque mordaz contra el anglicanismo y una afirmación vigorosa (una de las primeras en inglés) del principio de libertad absoluta de conciencia o tolerancia religiosa:

Sean herejes, turcos [musulmanes], judíos, o lo que sea, no corresponde al poder terrenal castigarlos en la menor medida.

Esto era un anatema para casi todos los cristianos de esa época, cuando se pensaba que la unidad religiosa era esencial para la armonía social. Helwys murió en prisión y el liderazgo bautista recayó en John Murton (1585-c. 1626).

El otro cuerpo de exiliados separatistas en la República Holandesa, dirigido por John Robinson (1575-1625), se estableció finalmente en Leyden en 1609. Probablemente un graduado de Cambridge, Robinson había sido un clérigo anglicano de mentalidad puritana en Norwich hasta que su puritanismo cruzó la línea al separatismo. A diferencia del grupo de Smyth-Helwys, el grupo de exiliados de Robinson nunca abandonó el bautismo infantil o el calvinismo. Tampoco estaban preocupados por disputas internas, especialmente entre las diversas congregaciones de expatriados ingleses de la República Holandesa, un hecho en gran parte debido a las habilidades de Robinson como pastor amante de la paz. En 1620, parte de la iglesia de Robinson, bajo el liderazgo de William Bradford (1590-1657) y William Brewster (c. 1560-1643), emigró a América del Norte. Fueron motivados por las dificultades económicas en la República Holandesa, el miedo a las consecuencias de la Guerra de los Treinta Años,²⁶ y ansiedad por sus hijos, expuestos por todos lados a una cultura extraña con una buena cantidad de tentaciones. ¿No sería mejor fundar su propia comunidad política en un territorio virgen? Así que, con la bendición de Robinson, 28 miembros adultos de la congregación y sus hijos reservaron pasaje en un barco inglés, el Mayflower, que zarpó de Plymouth en Devon el 6 de septiembre de 1620. El "discurso de despedida" de Robinson a los emigrantes se ha vuelto justamente famoso. Según lo informado por Edward Winslow (1595-1655), uno de los emigrantes, dice:

No hace mucho que nos separamos [dijo Robinson], y el Señor sabe si alguna vez él [Robinson] viviría para volver a ver nuestros rostros: pero ya sea que el Señor lo haya designado o no, nos encargó ante Dios y Sus benditos ángeles. , para no seguirlo más, siguió a Cristo. Y si Dios nos revelara algo por medio de cualquier otro instrumento suyo, para estar tan dispuestos a recibirlo, como siempre lo estaríamos para recibir cualquier verdad por medio de su ministerio: porque estaba muy seguro de que el Señor tenía más verdad y luz aún por romper. de su santa Palabra. También aprovechó la ocasión para lamentarse miserablemente por el estado y la condición de las iglesias reformadas, que habían llegado a un período [punto final] en la religión, y no iban más allá de los instrumentos de su Reforma: como por ejemplo, los luteranos podían no se sienta atraído a ir más allá de lo que vio Lutero, porque cualquiera que sea la parte de la voluntad de Dios que Él haya impartido y revelado a Calvino, preferirán morir antes que abrazarla. Y así también, dice él, ves a los calvinistas, se quedan donde él los dejó: Una miseria que es muy lamentable; Porque aunque eran luces preciosas y resplandecientes en su tiempo, Dios no les había revelado toda Su voluntad: y si ahora vivieran, dice, estarían tan listos y dispuestos a abrazar más luz como la que habían recibido. Aquí también nos recordó nuestro Pacto con la Iglesia (al menos esa parte de él) por el cual prometemos y hacemos un pacto con Dios y unos con otros, para recibir cualquier luz o verdad que se nos dé a

conocer de Su Palabra escrita: pero con todo, nos exhortó a que prestemos atención a lo que recibimos como verdad, y bien que lo examinemos, lo comparemos y lo sopesamos con otras Escrituras de verdad antes de recibirlo; Para,

Otra cosa que nos recomendó, fue que deberíamos utilizar todos los medios para evitar y sacudir el nombre de Brownist, siendo un mero apodo y marca para hacer que la religión sea odiosa, y sus profesores [odiosos] para el mundo cristiano; y con ese fin, dijo él, me alegraría si algún ministro piadoso fuera con ustedes, o viniera a ustedes, antes de mi venida; Porque, dijo él, no habrá diferencia entre los Ministros [inconformistas] inconformables y usted, cuando lleguen a la práctica de las Ordenanzas fuera del Reino: Y así nos aconsejó por todos los medios que nos esforzáramos por cerrar con el partido piadoso de el Reino de Inglaterra, y más bien estudiar la unión que la división; verbigracia. cuán cerca podríamos posiblemente, sin el pecado acercarnos a ellos, entonces en la menor medida para afectar la división o separación de ellos. Y no seas reacio a tomar otro pastor o maestro, dice él,

Los emigrantes separatistas tenían la intención de crear su nueva comunidad en Virginia; habían sido patrocinados por comerciantes ingleses de la Compañía de Virginia y tenían documentos legales que les daban derecho a vivir en la colonia. (Jamestown de Virginia había existido como una colonia de comerciantes ingleses desde 1607). Sin embargo, el Mayflower se desvió de su curso y aterrizó en Cape Cod en Massachusetts a principios de noviembre. Los emigrantes decidieron instalarse aquí. De modo que la primera comunidad separatista, a la vez política y religiosa, se fundó en América del Norte. Los colonos reciben el sobrenombre de "los Padres Peregrinos". Llamaron a su colonia Plymouth.

Cabe señalar que los Padres Peregrinos no fueron los primeros colonos ingleses en América del Norte, ni siquiera los primeros colonos con una fe cristiana seria. La colonia de Jamestown en Virginia, fundada 13 años antes, pudo haber sido principalmente mercantil, pero se tomó la religión muy en serio. Los colonos de Virginia eran anglicanos con algunas inclinaciones puritanas, probablemente mostradas en sus ultra estrictas leyes del sábado. Sin embargo, es cierto que la segunda colonia inglesa, en Plymouth, fue fundada (a diferencia de Jamestown) por un motivo específicamente religioso. En la terminología adoptada por este libro, era una colonia de separatistas en lugar de puritanos. Plymouth prosperó, y William Bradford escribió lo que sería un relato famoso de sus primeros ensayos y triunfos, *Of Plymouth Plantation* (el diario de Bradford de 1620 a 1647). Dentro de varias décadas,²⁷ Se ha estimado que alrededor de 20.000 de esos emigrantes llegaron a la costa este de América del Norte en la "Gran Migración" de 1630-1640, para escapar de una Iglesia Anglicana que encontraron cada vez más desagradable. Aquí estaban los orígenes de "Nueva Inglaterra", las colonias puritanas

de la costa este de América que iban a tener una influencia tan formativa en la nueva nación embrionaria al otro lado del Atlántico.

4. Lancelot Andrewes y el anglicanismo de la alta iglesia

El período jacobeo vio el origen de una tradición de "alta iglesia" dentro del anglicanismo. La principal inspiración para esto fue Lancelot Andrewes (1555-1626), uno de los predicadores más famosos y eruditos teólogos de la época. Nacido en Barking (originalmente en Essex, ahora en el Gran Londres), Andrewes estudió en Pembroke College, Cambridge, y llegó a dominar 15 idiomas. No se elevó mucho bajo la reina Isabel, debido a su sagrada convicción de que la Iglesia no existía simplemente para alimentar a la monarquía con las finanzas (Isabel le ofreció dos obispados con la condición de que le desviara una buena parte de los ingresos; ella abajo). Sin embargo, King James, siempre enamorado de la erudición, le dio a Andrew un rápido y alto ascenso. Se convirtió en obispo de Chichester en 1605, obispo de Ely en 1609 y obispo de Winchester en 1619.

Andrewes parece haberse movido en su juventud en círculos puritanos; de hecho, nunca renunció a un sabbatismo puritano, para vergüenza de algunos de sus discípulos anti-puritanos. En su madurez, sin embargo, se volvió escéptico sobre la teología calvinista que predominaba en el anglicanismo de su época, especialmente su preocupación por la predestinación; pensó que indagaba irreverentemente en el misterio de los propósitos eternos de Dios. La alternativa teológica de Andrewes fue "bajar a la tierra", de los altos decretos de Dios a una Iglesia sacramental episcopal, donde la gracia se comunicaba casi físicamente, principalmente a través de la eucaristía. Los obispos eran esenciales, enseñó Andrewes, para la existencia de la Iglesia: eran los sucesores de los apóstoles. En esta Iglesia-de-los-obispos, el altar, más que el púlpito, era el punto focal arquitectónico y espiritual. Andrewes tenía una visión mucho más sólida de la centralidad de la eucaristía en el culto y de la presencia eucarística real del cuerpo y la sangre de Cristo, que los calvinistas o incluso los luteranos. También expresó una visión de la eucaristía que usaba un lenguaje fuertemente sacrificado; Sin embargo, al rechazar cualquier idea de un nuevo sacrificio o de que Cristo fuera sacrificado de nuevo, enseñó con énfasis y elocuencia que el único sacrificio perfecto de Cristo se hizo misteriosamente presente en la eucaristía, de modo que sus bendiciones fluyeron sobre el adorador. También expresó una visión de la eucaristía que usaba un lenguaje fuertemente sacrificado; Sin embargo, al rechazar cualquier idea de un nuevo sacrificio, o de que Cristo fuera sacrificado de nuevo, enseñó con énfasis y elocuencia que el único sacrificio perfecto de Cristo se hizo misteriosamente presente en la eucaristía, de modo que sus bendiciones fluyeron sobre el adorador. También expresó una visión de la eucaristía que usaba un lenguaje fuertemente sacrificado; Sin embargo, al rechazar cualquier

idea de un nuevo sacrificio o de que Cristo fuera sacrificado de nuevo, enseñó con énfasis y elocuencia que el único sacrificio perfecto de Cristo se hizo misteriosamente presente en la eucaristía, de modo que sus bendiciones fluyeron sobre el adorador.

Para dar énfasis sensorial a esta teología, Andrewes restauró parte del antiguo ceremonial eucarístico en su capilla: las luces del altar y el incienso, y el “cáliz mixto” patrístico (vino mezclado con agua). Además, buscó conscientemente enraizar la doctrina cristiana en las enseñanzas de los primeros padres de la Iglesia, especialmente los padres orientales, en lugar de las enseñanzas de los grandes teólogos reformados de los siglos XVI y XVII. Estaba dispuesto a reconocer que todavía había mucho bien cristiano en el catolicismo romano, a pesar de las corrupciones admitidas que habían hecho de la Reforma una necesidad. En todo esto, vemos los temas que intervinieron en la creación del anglicanismo de la “alta iglesia”.

Nada de esto significaba que Andrew subestimara la predicación. Fue por su propia predicación que se hizo famoso. Después de su muerte, se publicó una colección de 96 sermones en 1629. El crítico literario del siglo XX, TSEliot, los clasificó entre las mejores prosa inglesas que el siglo XVII tenía para ofrecer. Pero mucho más influyentes fueron sus *Private Prayers*, escritas principalmente en griego y latín, y traducidas íntegramente al inglés en 1675. Han trascendido los límites de la perspectiva de la High Church de Andrewes para convertirse en un favorito cristiano universal.

Otros que ayudaron a formar el incipiente movimiento de la Alta Iglesia fueron Richard Montagu (1577-1641), obispo de Chichester y Ely; Richard Neile (1562-1640), obispo de Durham y arzobispo de York; Augustine Lindsell (muerto en 1634), obispo de Hereford; Thomas Jackson (1579-1632), presidente del Corpus Christi College, Universidad de Oxford; y John Cosin (1594-1672), prebendado de la catedral de Durham, todos los cuales habían sentido la influencia de Andrewes. El movimiento llegaría a ocupar el centro del escenario de la Iglesia bajo el hijo de James, Carlos I, y su arzobispo de Canterbury, William Laud.

1. La adhesión de Carlos I

Cuando Carlos I (1625-1649) le sucedió en el trono tras la muerte de su padre James en 1625, trajo consigo dos ingredientes para una explosión colosal en la sociedad inglesa: una hostilidad hacia los parlamentos y una hostilidad hacia el calvinismo. Sobre el primer punto, Charles había heredado de James una creencia en el “derecho divino de los reyes”: la opinión de que los monarcas son responsables solo ante Dios, no ante sus súbditos representados en ningún tipo de parlamento. James, sin embargo, al menos se había dado cuenta del valor práctico de cooperar con el parlamento inglés. Charles no lo hizo y pronto abandonó el intento. De 1629 a 1640, gobernó sin convocar a ningún parlamento, con métodos que sus oponentes consideraron ilegales o destructivos de la constitución inglesa. Se referirían a este período como “la tiranía de los once años”.

Quizás no hubiera importado tanto, si Charles no hubiera usado esos mismos años enérgicamente para promover el movimiento de la Alta Iglesia dentro de la Iglesia nacional inglesa. Esto fue más que el asalto monárquico habitual al puritanismo. Fue un asalto mucho más amplio a la fe reformada, que tenía una amplia base de apoyo entre el clero y los laicos anglicanos que se extendía mucho más allá de los límites del puritanismo. Para muchos, parecía que Carlos estaba atacando al protestantismo mismo: socavando o incluso deshaciendo el trabajo de la Reforma inglesa. Esto encendió contra él una pasión religiosa que, combinada con su incapacidad para trabajar con las clases dominantes inglesas representadas en el parlamento, finalmente lo derribaría del trono.

2. Arminianismo de la Alta Iglesia y Arzobispo Laud

Las creencias de la Alta Iglesia de Charles eran sinceras, no una herramienta para lograr fines políticos. Admiraba a los teólogos de la Alta Iglesia como Richard Montagu y John Cosin por su erudición y devoción a la Iglesia de Inglaterra. Sin embargo, el gran eclesiástico con quien Charles forjó el vínculo más estrecho y fatídico fue William Laud (1573-1645). Nacido en Reading en Berkshire, y educado en Saint John's College, Oxford, la carrera de Laud en la Iglesia Anglicana rebotó de variedad: presidente del Saint John's College (1611); Decano de Gloucester (1616); Obispo de Saint Davids (1621), de Bath and Wells (1626) y de Londres (1628); y finalmente arzobispo de Canterbury en 1633.

A través de todo esto, Laud se guió por un sentido de misión para adaptar el anglicanismo a los ideales de la Alta Iglesia. Una vez que obtuvo el poder en el corazón del establecimiento político y religioso de Inglaterra, como obispo de Londres y luego como arzobispo de Canterbury, utilizó toda la maquinaria legal a su alcance para obligar a una Iglesia reacia a abrazar su visión. Algunas de las políticas de Laud eran ofensivas solo para los puritanos, como imponer el uso adecuado del Libro de oración anglicano en la adoración; de ahora en adelante ningún ministro debía omitir partes o agregar partes propias. Estricta conformidad o deposición: tal fue el mensaje de Laud al clero anglicano. El anterior arzobispo de Canterbury, George Abbot (nacido en 1562; arzobispo entre 1611 y 1633), había sido fuertemente reformado y estaba inclinado a dar libertad a su clero en la forma en que observaban el Libro de Oraciones. siempre y cuando predicaran profundamente. Pero el calvinismo de Abbot significaba que estaba en desgracia con el rey Carlos y ya no tenía poca o ninguna influencia. Laud, como obispo de Londres y confidente del rey, tenía mucho más poder que el abad, y fue la elección obvia de Carlos para reemplazar a un abad impotente en Canterbury cuando murió en 1633.

La deshonra del calvinista Abad mostró que la teología de la Alta Iglesia había sido impregnada por una postura arminiana sobre la salvación. No había un vínculo necesario entre los dos. Los puntos de vista de la Alta Iglesia podrían mantenerse junto con una estricta comprensión agustiniana de la gracia, como en los jansenistas (ver Capítulo 6, sección 4). Por otro lado, no había nada de Alta Iglesia en el arminianismo evangélico de Jacob Arminius y sus discípulos holandeses (ver Capítulo 2, sección 2). Sin embargo, la combinación de la doctrina arminiana y de la Gran Iglesia demostró ser una mezcla singularmente volátil en la Inglaterra del siglo XVII. El arminianismo holandés sin duda tuvo alguna influencia en los altos eclesiásticos ingleses; por ejemplo, John Cosin, el erudito prebendado de la catedral

de Durham en la Alta Iglesia, mantuvo correspondencia con el destacado arminiano holandés Hugo Grotius, y se sabe que poseía algunos de los escritos de Arminio en su biblioteca. Pero el arminianismo anglicano era bastante diferente, unido a la Iglesia visible como vehículo místico de la gracia. En el pensamiento de Laud y sus colegas, la voluntad humana debía cooperar con la gracia que fluía a través de la jerarquía episcopal y sus sacramentos.

El partido de la Alta Iglesia, por lo tanto, con su arminianismo sacramental, no percibía al puritanismo solo como un enemigo, sino a todas las formas de calvinismo, sin importar cuán conformista pudiera ser en asuntos de gobierno y adoración de la iglesia. Toda la idea reformada de la esclavitud de la voluntad y la soberanía de la gracia, algo mucho más amplio que el puritanismo, fue considerada peligrosa por el arzobispo Laud y sus confederados arminianos de la Alta Iglesia. Fue bajo el régimen laudiano que todos los calvinistas comenzaron a ser etiquetados como "puritanos", una burda distorsión de toda la historia anterior isabelina y jacobea. El obispo calvinista John Davenant (1572-1641) aulló en protesta:

¿Por qué esa doctrina debería ahora estimarse puritana, que sostuvieron aquellos que han prestado a nuestra Iglesia el mayor servicio para derrotar al puritanismo? pero no puedo entender.

Davenant tenía buenas razones para estar descontento. La política de Laud fue demasiado exitosa al poner a los arminianos de la Alta Iglesia en el poder en todo el establecimiento anglicano, en detrimento del calvinismo. En palabras de un chiste popular de la época, "Pregunta: ¿qué sostienen los arminianos? Respuesta: ¡los mejores obispados y decanatos de Inglaterra! "

Había otros aspectos de los ideales de la Alta Iglesia de Laud que ofendían no sólo a los puritanos y calvinistas, sino a la gran mayoría de los anglicanos, que no tenían ningún celo por el puritanismo, y quizás no tenían una gran comprensión teológica del calvinismo, pero que se consideraban protestantes a sí mismos y a su Iglesia. . El anticatolicismo había entrado muy profundamente en el alma inglesa después de varias generaciones de propaganda gubernamental ininterrumpida. Entonces, cuando Laud comenzó a imponer cambios en la Iglesia que parecían fundamentalmente en desacuerdo con el protestantismo, la sensación de indignación se extendió mucho más allá del electorado puritano. Dos de estos cambios fueron especialmente controvertidos.

Primero, la mesa de la comunión se transformó en un altar. Esto fue parte de la campaña más amplia de Laud para reparar el tejido y restaurar la belleza de las iglesias inglesas. Pero este acto arquitectónico en particular fue acusado de una teología polémica.

Laud ordenó a todas las iglesias que pusieran sus mesas de comunión en el extremo este del edificio y que las alejaran. El extremo este de una iglesia tenía un significado simbólico en el cristianismo medieval: el sol sale por el este, por lo que el extremo este se asoció con la segunda venida de Cristo. Por esta razón, el altar medieval se ubicaba tradicionalmente en el extremo este de una iglesia. En la Reforma, los altares anglicanos fueron generalmente destruidos y reemplazados por tablas en la nave (la parte central de la iglesia). Mover la mesa de la comunión a su posición medieval en el extremo este parecía ominoso a los ojos de los protestantes: ¿Fue este un intento de arrastrar a la Iglesia inglesa de regreso a la Edad Media espiritual y doctrinalmente? Laud decretó además que los fieles deben acercarse a los rieles del altar para recibir la sagrada comunión allí en una postura de rodillas. Cuando era decano de la catedral de Gloucester, exigió que todos los que entraban en la catedral se inclinaran ante el altar. Tales prácticas eran desconocidas en la Iglesia Anglicana reformada; para la mente popular, significaban simplemente transubstanciación, la masa, el romanismo. Y si esta era la perspectiva del arzobispo, el rey seguramente debía estar de acuerdo con ella. De modo que la ansiedad y la hostilidad suscitadas por Laud se desbordaron para envolver también a Charles. Cuando era decano de la catedral de Gloucester, exigió que todos los que entraban en la catedral se inclinaran ante el altar. Tales prácticas eran desconocidas en la Iglesia Anglicana reformada; para la mente popular, significaban simplemente transubstanciación, la masa, el romanismo. Y si esta era la perspectiva del arzobispo, el rey seguramente debía estar de acuerdo con ella. De modo que la ansiedad y la hostilidad suscitadas por Laud se desbordaron para envolver también a Charles.

En segundo lugar, Laud tomó medidas draconianas para silenciar cualquier predicación que no le gustara (en su mayoría calvinista). Aquí no solo contó con el pleno apoyo de Carlos, sino que siguió el ejemplo del propio rey. Ya en 1626, Carlos había prohibido bajo su propia autoridad, como gobernador supremo de la Iglesia inglesa, que todos los predicadores discutieran la predestinación en sus sermones. Cuando nada menos que John Davenant, obispo de Salisbury, principal representante de Jaime I en el Sínodo de Dort, desobedeció este mandato en 1630, fue citado ante el Consejo Privado del rey y oficialmente reprendido por el arzobispo arminiano de York de la High Church, Samuel Harsnett (1561-1631). Charles y Laud tomaron

medidas drásticas especialmente contra los “disertantes”: es decir, el clero que no podía encontrar una parroquia, pero nombrados como disertantes (predicadores con otro nombre) mediante suscripciones voluntarias. Los patrocinadores laicos del puritanismo habían utilizado a menudo este método de encontrar empleo para predicadores que no podían conseguir una iglesia parroquial o que habían sido privados de una autoridad superior. En 1629, Charles impuso una ley nueva y severamente restrictiva a los conferenciantes que los ataba estrechamente al Libro de Oraciones y las estructuras disciplinarias de la jerarquía episcopal. Hacía casi imposible que funcionara cualquier conferenciante con conciencia puritana.

El arzobispo Laud también suprimió una importante organización puritana, las “Feoffees for Improvements”. Este grupo compró “impropiaciones” (ganancias de la venta de propiedades de la iglesia, que luego se convirtió en una especie de fondo controlado por laicos individuales o una corporación) y las usó para comprar “advowsons” (derechos legales para nombrar a un ministro para un puesto particular en la Iglesia Anglicana). Los Feoffees, por supuesto, se aseguraron de que se nombraran ministros puritanos. La organización fue llevada ante los tribunales y disuelta en 1632; todos sus bienes fueron confiscados por la corona.

Cuando la gente vio esta represión contra la predicación reformada al mismo tiempo que Laud estaba convirtiendo las mesas de comunión en altares, muchos concluyeron que era una conspiración para deshacer la Reforma y convertir al clero en sacerdotes sacrificadores en lugar de maestros de las Escrituras. La predicación, debemos recordar, fue enormemente popular en esa época; un buen predicador podría inspirar el mismo entusiasmo y el mismo atractivo que tal vez solo las estrellas del pop y las celebridades de los medios puedan hoy. Silenciar a tantos “predicadores piadosos” era incienso y provocar la opinión popular, particularmente en las ciudades, de una manera peligrosa.

Los arminianos de la Alta Iglesia también forjaron una fuerte alianza, no solo con el rey Carlos personalmente, sino con su visión de la monarquía absoluta sin el control de los parlamentos u otras instituciones. Uno de los sumos eclesiásticos más francos, Richard Montagu, le prometió a Charles, “defiéndeme con la espada y yo te defenderé con mi pluma”. Esto ayuda a explicar la oposición política al arminianismo de la Alta Iglesia. Aquellos comprometidos con el papel del parlamento estaban casi obligados a oponerse al partido de la Alta Iglesia por su adhesión al absolutismo del rey.

El temor de que Carlos y Laud estuvieran romanizando la Iglesia inglesa encontró combustible aparente en el matrimonio de Carlos en 1625 con una princesa católica francesa, Henrietta Maria (1609-1669), la hermana del rey francés Luis XIII. El matrimonio fue de intención

política: parte de una fase anglo-francesa en la política exterior del gobierno inglés. Sin embargo, significaba que la Inglaterra protestante ahora tenía una reina católica, y que sus sirvientes y amigos católicos (incluido su padre confesor, el sacerdote católico escocés Robert Phillip) eran tolerados en la corte inglesa. Henrietta Maria era apasionada y extravagante acerca de su religión, escandalizando a la opinión protestante al hacer cosas como orar en público por los mártires católicos ingleses, aquellos a quienes el gobierno inglés había ejecutado desde el reinado de Isabel por presunta traición. La gente común comenzó a llamar a Henrietta Maria "Reina María", vinculándola así con Mary Tudor, la archipresidente de los protestantes de Inglaterra, que había reinado de 1553 a 1558. Sin duda, también recordaron la "Conspiración de la pólvora" más reciente de 1605, cuando Los conspiradores católicos ingleses (Guy Fawkes era el más famoso) habían planeado hacer estallar al rey James, la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes, en la apertura del parlamento el 5 de noviembre, y tomar el control del país en nombre de un restauró el catolicismo. El complot, por supuesto, fue frustrado, pero más que cualquier otro evento, ayudó a crear un temor nacional al catolicismo como violento y sedicioso. La mayoría de los católicos ingleses eran de hecho perfectamente leales a Inglaterra y su monarquía; pero a los ojos de los protestantes, inyectados en sangre por el miedo, se convirtieron en los temidos terroristas del momento,[29](#)

En retrospectiva, es fácil ver que el rey Carlos y el arzobispo Laud se dirigían al desastre. Sin embargo, el monarca y el obispo permanecieron extrañamente ciegos. Ninguno de los dos comprendía a quienes se diferenciaban de ellos; ambos eran pedantes de mente estrecha. Laud, sin embargo, fue el mayor infractor y atrajo un grado extraordinario de odio popular. No ayudó que a menudo él mismo y su causa parecieran pomposos y ridículos. En un servicio de adoración, el coro cantó el himno del Salmo 24: 9, "Alzaos, puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotros, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria" —en cuyo punto la iglesia Las puertas se abrieron y en un bullicioso Laud. Era un hombre pequeño, y el bufón del rey Carlos captó el estado de ánimo del público cuando bromeó: "¡Alabe mucho a Dios y un poco al diablo!"

Durante los once años del gobierno personal del rey Carlos, muchos arminianos de la Alta Iglesia ocuparon obispados: hubo Laud en Canterbury (1633 en adelante), Richard Montagu en Chichester (1628) y luego Norwich (1638), Richard Neile en York (1631), Francis White en Ely (1631), William Juxon en Londres (1633) y Matthew Wren en Hereford (1634), Norwich (1635) y luego Ely (1638). Cabe preguntarse

si hubo obispos calvinistas y, de ser así, qué estaban haciendo. La respuesta es que ciertamente hubo calvinistas en el episcopado. En Inglaterra encontramos a John Davenant de Salisbury,³⁰ Joseph Hall (1574-1656) de Exeter (muy famoso por sus ricos escritos devocionales, especialmente sus Contemplations), y Thomas Morton (1564-1659) de Durham. En Irlanda, en ese momento totalmente gobernada por Gran Bretaña, con la Iglesia nacional irlandesa como parte del sistema anglicano, estaba el estimado arzobispo y erudito James Ussher (1581-1656) de Armagh (famoso por fechar la creación en 4004 a. C.), y William Bedell (1571-1642) de Kilmore. Sin embargo, curiosamente, estos obispos calvinistas no hicieron nada para oponerse a las políticas arminianizadoras de la Alta Iglesia de Carlos o Laud. Quizás habían sido intimidados para que guardaran silencio; recordamos la reprimenda de Davenant por atreverse a predicar sobre la predestinación. Tal vez su reverencia por la monarquía les hizo difícil resistirse a Charles. Cualquiera sea la razón, no sería de los obispos calvinistas,

3. Manifestaciones de la vida espiritual: Donne, Herbert y Sibbes

John Donne

John Donne(1573-1631) fue uno de los más grandes poetas y predicadores de Inglaterra de cualquier época. Nacido en una familia católica (su madre era hermana de un sacerdote jesuita), asistió a Hart Hall, Universidad de Oxford, seguido de más estudios, y entró en la profesión legal en la década de 1590. Por esta época, Donne se preocupó profundamente por sus lealtades religiosas, dividido entre el catolicismo de su juventud y el protestantismo de su país. Su solución inmediata fue distanciarse de ambos y ser un simple cristiano. En 1598, sin embargo, se tomó su decisión: abrazó el protestantismo y, en el futuro, sería un miembro fiel de la Iglesia Anglicana. Ese mismo año se convirtió en secretario privado de Sir Thomas Egerton, Lord Keeper (un funcionario importante, que estaba a cargo del gran sello de la corona, con autoridad para colocarlo en documentos públicos). Sin embargo, Sir Thomas despidió a Donne en 1602 por haberse casado en secreto con su sobrina el año anterior. Donne fue en realidad encarcelado por un breve período, junto con el ministro que realizó la ceremonia de matrimonio. Después de años de pobreza y dependencia de la caridad, Donne y su esposa Anne, y su familia en constante crecimiento (10 hijos, eventualmente).

El punto de inflexión para Donne llegó con dos tratados anticatólicos que publicó en 1610 y 1611, que lo llamaron la atención del rey James. El monarca lo exhortó a ingresar al ministerio anglicano, y después de muchas vacilaciones y muchas insistencias de James, Donne fue finalmente ordenado en 1615. En 1621 fue nombrado Decano de la catedral de Saint Paul en Londres, y fue desde el púlpito de la catedral desde donde dejó su huella como predicador, un favorito popular que también tejió su hechizo sobre el rey James y el rey Carlos.^{[31](#)}

La fama literaria de Donne se basa en su poesía, sus devociones (1624) y sus sermones. Su poesía se puede dividir en poemas de amor seculares (en gran parte de su juventud) y poemas religiosos (en gran parte de sus años de problemas y pobreza). Sus santos sonetos y el himno a Dios Padre generalmente se consideran los más brillantes de los poemas religiosos. Donne es considerado quizás el más destacado de un grupo de poetas conocidos como los "Poetas metafísicos". George Herbert (ver más abajo) fue otro. El término fue acuñado por el Dr. Samuel Johnson, autor del famoso diccionario, en el siglo siguiente. Un rasgo característico de su estilo es el uso de metáforas exageradas e inusuales conocidas como presunción.

Donne's Devotions son una serie de meditaciones y oraciones sobre la fragilidad humana y la mortalidad, la más famosa de las cuales, la Meditación 17, se ha vuelto casi proverbial ("Ningún hombre es una isla ... No envías a saber por quién doblan las campanas: doblan por El e").

Los sermones de Donne son menos conocidos hoy en día, pero le dan un lugar seguro en la historia literaria de la religión inglesa. Tenemos 160 de los sermones, incluidos 34 sobre Salmos seleccionados, 16 sobre Mateo y 16 sobre Juan. Donne no dejó de ser poeta cuando subió al púlpito, y su predicación explotó el idioma inglés hasta el límite de sus recursos, lleno de vívidas imágenes y una retórica deslumbrante. Su tema principal fue la abrumadora misericordia de Dios para con los pecadores; Donne siempre estuvo eclipsado por un sentimiento de pecado personal, y predicó a otros lo que necesitaba escuchar él mismo. Sus sermones ardían cada vez que hablaba del amor de Cristo por los perdidos; la cruz nunca estuvo lejos. También están llenas de citas de los primeros padres de la Iglesia, especialmente de Agustín: la pasión de Donne siempre se mezcló con el aprendizaje.

... Predicando la Palabra de tal manera que, como mostró su propio corazón, estaba poseído por esos mismos pensamientos y alegrías que se esforzó por destilar en otros: un predicador ferviente; llorando a veces por su auditivo, a veces con ellos; siempre predicándose a sí mismo, como un ángel desde una nube, pero en ninguna; llevando a algunos, como San Pablo, al cielo en santos raptos, y seduciendo a otros con un arte sagrado y un cortejo para enmendar sus vidas: aquí imaginando un vicio para hacerlo feo a quienes lo practicaban; y una Virtud para hacerla amada aun por aquellos que no la aman; y todo esto con una gracia muy particular y una inexpresable adición de belleza.

Donne se opuso fuertemente al puritanismo, pero es difícil clasificarlo como High Church. En la mayoría de los aspectos, era más "anglicano establecido" al estilo de Richard Hooker.

George Herbert

George Herbert (1593-1633) fue otro maestro poeta, pero más obviamente en el molde de la Alta Iglesia. Nacido en el seno de la políticamente importante familia anglo-galesa Herbert en Montgomery, en la frontera entre Gales e Inglaterra, fue el hermano menor de Lord Herbert de Cherbury (1582-1648). Lord Herbert fue el padre fundador del deísmo (una visión que aceptaba a Dios como Creador pero negaba la necesidad de cualquier revelación o intervención sobrenatural: muy popular en el siglo XVIII). A diferencia de su hermano deísta, el joven Herbert se convirtió en un devoto cristiano. Educado en el Trinity College de Cambridge, el florecimiento de su fe se produjo solo después de que su intento de conseguir la vida de un cortesano fracasara debido a la muerte de varios de sus patrocinadores, incluido el Rey James. Desencantado con la política en 1625, la mente de Herbert se volvió

hacia las cosas espirituales; Su amigo Nicholas Ferrar (1592-1637), fundador de una comuna religiosa en Little Gidding, cerca de Huntingdon, lo impactó especialmente. Este fue el primer intento protestante en Inglaterra de crear una comunidad espiritual que reflejara algo del espíritu monástico tradicional, pero sin abrazar el celibato, estaba basado en la familia. Todos los miembros de la comunidad aprendieron un oficio; la encuadernación era su especialidad y tenían una escuela para niños de la zona. La comuna disfrutó del favor del rey Carlos y del arzobispo Laud, pero fue ferozmente denunciada por los puritanos como “el convento arminiano” y deliberadamente destruida por soldados parlamentarios durante la Guerra Civil. Este fue el primer intento protestante en Inglaterra de crear una comunidad espiritual que reflejara algo del espíritu monástico tradicional, pero sin abrazar el celibato, estaba basado en la familia. Todos los miembros de la comunidad aprendieron un oficio; la encuadernación era su especialidad y tenían una escuela para niños de la zona. La comuna disfrutó del favor del rey Carlos y del arzobispo Laud, pero fue ferozmente denunciada por los puritanos como “el convento arminiano” y deliberadamente destruida por soldados parlamentarios durante la Guerra Civil.

Profundamente influenciado por Ferrar, Herbert ahora estudió teología, fue ordenado y en 1630 se convirtió en ministro de la parroquia de Bemerton en Wiltshire, prácticamente intimidado por Laud, quien tuvo que superar el sentido de indignidad de Herbert. Según todos los informes, fue un pastor modelo, pero murió después de solo tres años, a los 39 años. Dejó una viuda, Jane Danvers, y un legado literario de algunas de las mejores poesías cristianas en inglés. Los poemas fueron publicados después de su muerte por Nicholas Ferrar. Han tenido una gran influencia en los poetas posteriores de todas las creencias religiosas, describiendo la relación del creyente con Dios en un lenguaje imaginativo e íntimo pero casto. Su cualidad distintiva se ha comparado con las parábolas por una simplicidad superficial que oculta profundidades de significado y un uso rico de imágenes hogareñas para transmitir la verdad espiritual.[32](#)

Richard Sibbes

Richard Sibbes(1577-1635), uno de los puritanos más influyentes del reinado de Carlos I antes de la Guerra Civil, tiene probablemente el epitafio más famoso de cualquier teólogo o predicador. El epitafio fue escrito por Izaak Walton (1593-1683), quien dijo de Sibbes:

De este hombre bendecido, que se dé esta justa alabanza,
El cielo estaba en él antes de que él estuviera en el cielo.

El propio Walton no era puritano; un anglicano establecido, escribió lo que era en efecto una serie de "vidas de santos anglicanos", que incluía a Richard Hooker, John Donne y George Herbert. Sin embargo, los gustos espirituales de Walton eran muy variados, y escribió su famoso epitafio para Sibbes al leer su tratado *The Returns Backslider* (14 sermones sobre Oseas, publicado en 1639). Walton tampoco estaba solo en su apreciación no puritana de lo divino puritano. La predicación y los escritos de Sibbes fueron atesorados por personas de todas las escuelas de pensamiento, porque "los Sibbes celestiales" irradiaban la realidad de las cosas divinas a cualquier persona remotamente receptiva. Nacido en Tostock, Suffolk, estudió en Saint John's College, uno de los seminarios puritanos de la Universidad de Cambridge. Sibbes experimentó un decisivo despertar espiritual bajo la predicación del puritano Paul Baynes (c.1573-1617), sucesor de William Perkins como predicador en la Iglesia Great Saint Andrews. La propia fama del púlpito de Sibbes (a pesar de tartamudear) llegó cuando fue nombrado predicador en 1617 de la comunidad legal en Gray's Inn, Londres, donde sirvió por el resto de su vida. También fue maestro de Saint Catherine's Hall, Cambridge, desde 1626.

Aunque Sibbes era decididamente puritano en sus simpatías y se oponía firmemente al arzobispo Laud, siempre se ajustó a los requisitos de la Iglesia Anglicana y tuvo el respeto de Carlos I, quien lo nombró para la Iglesia de la Santísima Trinidad, Cambridge, en 1633 (aunque aún conservaba su puesto en Gray's Inn). La recopilación de sus escritos llenó siete volúmenes y presentó el "calvinismo práctico" en su forma más atractiva. Sibbes se destacó por levantar a los abatidos; su tratado más famoso en este sentido fue *La caña magullada y el lino humeante*, aunque *El conflicto del alma consigo misma* fue quizás de igual poder. Entre los profundamente influenciados por Sibbes estaban su contemporáneo, el ilustre ministro congregacionista Thomas Hooker, quien fundó la colonia estadounidense de Connecticut en 1636, y los grandes teólogos puritanos ingleses de la siguiente generación. Thomas Goodwin y Richard Baxter. Su influencia continuó fluyendo, y el testimonio de CHSpurgeon del siglo XIX resumió lo que multitudes han encontrado en Sibbes:

Sibbes nunca pierde el tiempo del estudiante; esparce perlas y diamantes con ambas manos. Manton [otro puritano] dice de Sibbes, que tenía un don peculiar para desvelar los grandes misterios del Evangelio de una manera dulce y meliflua, y por lo tanto, sus oyentes lo llamaban generalmente el Sweet Dropper, "destilaciones dulces y celestiales por lo general cayendo de él con una elegancia tan nativa que no es fácil de imitar".

4. Los primeros bautistas calvinistas

Los primeros bautistas ingleses, como hemos visto, habían abandonado la teología reformada. En la década de 1630, sin embargo, algunos puritanos londinenses dieron un paso trascendental al renunciar al bautismo infantil pero conservar el resto de su teología y espiritualidad puritana-calvinista. El lugar donde se cruzó este umbral fue una confraternidad semiseparatista en Southwark, reunida por Henry Jacob (1536-1624). Jacob había comenzado como un ministro anglicano de mentalidad puritana que firmó la Petición Milenaria en 1603. Sin embargo, sus preocupaciones sobre un anglicanismo no reformado lo llevaron a expresar puntos de vista moderadamente críticos en 1605 en su tratado *Razones tomadas de la Palabra de Dios*, por lo que fue arrojado a la cárcel. Tras su liberación, se exilió en la República Holandesa, pastoreando una iglesia separatista en Leyden. Jacob fue el más suave de los separatistas; sostenía que había verdaderas iglesias (fieles congregaciones) dentro del anglicanismo, pero que el sistema en general no era bíblico. De ahí la etiqueta de “semiseparatista” que se le ha aplicado a Jacob.

Al regresar a Inglaterra en 1616, ayudó a fundar la congregación semiseparatista en Southwark. A menudo recibe el nombre de “iglesia JLJ”, después de las iniciales de sus tres primeros pastores: Henry Jacob, John Lathrop (o Lothrop / Lothropp) y Henry Jessey. La iglesia no formaba parte del establecimiento anglicano, pero permitió que sus miembros asistieran a los servicios anglicanos, por ejemplo, para que sus hijos fueran bautizados, y continuó reconociendo algunas congregaciones anglicanas como verdaderas iglesias. Hay algo de oscuridad sobre los detalles, pero parece que en 1633 un grupo de 17, liderado por Samuel Eaton (muerto en 1639), se retiró de la iglesia JLJ — amistosamente — para formar una congregación bautista. O al menos, era una congregación de creyentes bautizados en profesión de fe: no podemos estar absolutamente seguros de si rechazaron todo el bautismo infantil, o solo el bautismo anglicano. Sin embargo, es cierto que seis miembros más de la iglesia JLJ se retiraron en 1638 específicamente porque habían abrazado el bautismo de los creyentes. Fuentes contemporáneas dicen que se unieron a una iglesia dirigida por John Spilsbury (c.1593-1668), quien probablemente ahora estaba a cargo del grupo de 1633.^{[33](#)}

Así que para 1638 a más tardar, definitivamente había una iglesia bautista calvinista en Londres. Sería el primero de muchos. A menudo se les llama “Bautistas particulares”, debido a sus convicciones reformadas acerca de la redención particular (Cristo murió no sólo para

hacer que la salvación estuviera disponible para todos, sino con la intención "particular" de salvar a sus elegidos de manera eficaz). Para 1644, había siete congregaciones bautistas calvinistas en Londres, y ese año publicaron una confesión de fe, en la que se distinguieron de los anabautistas continentales (como los menonitas) y los bautistas arminianos (ver sección 4.3). Fueron los bautistas calvinistas quienes encabezaron la práctica del bautismo por inmersión; esto sucedió entre algunos bautistas calvinistas relacionados con la iglesia JLJ en 1640–41.

5. Por la espada dividida: la Guerra Civil y sus consecuencias

Las circunstancias que terminaron con los 11 años de gobierno personal de Charles se describen en detalle en el Capítulo 5. El movimiento Covenanter en Escocia destruyó la autoridad de Charles sobre su reino del norte; cuando los Covenanters invadieron Inglaterra y ocuparon Newcastle y Durham, Charles se vio obligado a convocar un parlamento inglés. No solo necesitaba dinero y recursos para lidiar con la crisis del norte, que solo podía obtener a través de la cooperación parlamentaria, sino que los propios Covenanters también habían estipulado que no aceptarían ningún tratado de Charles a menos que fuera ratificado por un parlamento inglés. El primero de estos parlamentos, el Parlamento Corto, se reunió durante apenas tres semanas (abril-mayo de 1640) antes de que Carlos lo disolviera de nuevo por su talante rebelde. Pero no fue bueno; el rey no podía hacer nada para resolver la crisis sin ayuda parlamentaria.³⁴

Charles una vez más encontró al parlamento en un estado mental rebelde. La gran mayoría de los diputados no deseaba hablar de la crisis escocesa. De hecho, algunos de los principales diputados habían estado en correspondencia con los Covenanters, tratándolos como aliados contra Charles. Lo que los diputados querían hacer era impedir que Carlos o cualquier rey volvieran a gobernar sin el parlamento. De modo que la reforma constitucional dominó la agenda. Un Carlos humillado tuvo que ver que el parlamento le quitaba sus prerrogativas una por una: por ejemplo, la Ley Triennial de febrero de 1641 legisló que un parlamento debía ser convocado cada tres años, en lugar de cuando el monarca lo deseara. En esta etapa inicial, no había división de opiniones entre los parlamentarios en "monárquicos" y "parlamentarios". El acto más melodramático del parlamento unido fue poner al primer ministro de Charles, Thomas Wentworth, conde de Strafford (1593-1641) en juicio, y el propio parlamento actúa como tribunal. Strafford había hecho cumplir con eficacia y sin piedad la voluntad del rey en Irlanda; los parlamentarios temían que pudiera hacer lo mismo en Inglaterra, quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido a Strafford absoluta lealtad, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un

juicio legal). Conde de Strafford (1593-1641) en juicio, y el propio parlamento actúa como tribunal. Strafford había hecho cumplir con eficacia y sin piedad la voluntad del rey en Irlanda; los parlamentarios temían que pudiera hacer lo mismo en Inglaterra, quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido absoluta lealtad a Strafford, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal).

Conde de Strafford (1593-1641) en juicio, y el propio parlamento actúa como tribunal. Strafford había hecho cumplir con eficacia y sin piedad la voluntad del rey en Irlanda; los parlamentarios temían que pudiera hacer lo mismo en Inglaterra, quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido absoluta lealtad a Strafford, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse del sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal).

Strafford había hecho cumplir con eficacia y sin piedad la voluntad del rey en Irlanda; los parlamentarios temían que pudiera hacer lo mismo en Inglaterra, quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido absoluta lealtad a Strafford, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal).

Strafford había hecho cumplir con eficacia y sin piedad la voluntad del rey en Irlanda; los parlamentarios temían que pudiera hacer lo mismo en Inglaterra, quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido absoluta lealtad a Strafford, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria

de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal). quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido a Strafford absoluta lealtad, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal). quizás usando tropas irlandesas. Charles le había prometido absoluta lealtad a Strafford, pero cuando la mafia londinense se amotinó, llorando por la sangre de Strafford, el rey cedió, temiendo por su familia. Firmó la sentencia de muerte parlamentaria de su gran ministro, que fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde perseguiría a ambos bandos del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal). quien fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde debía perseguir a ambos lados del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse del sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal). quien fue debidamente ejecutado el 12 de mayo de 1641. La ejecución del conde debía perseguir a ambos lados del conflicto. Charles nunca pudo deshacerse de un sentimiento de culpa por haber arrojado a Strafford a los lobos. El Parlamento, por su parte, había "jugado sucio" al negarle a Strafford un juicio adecuado y simplemente votarlo a muerte. (Estaban aterrorizados de que fuera absuelto en un juicio legal).

El arzobispo Laud también fue arrestado, pero languideció en prisión durante varios años. Pocos derramaron lágrimas por él. En 1645, el parlamento finalmente se deshizo de él como se había deshecho de Strafford: votó por él sin un juicio adecuado. Es difícil ver qué crimen digno de muerte había cometido el arzobispo de 72 años, pero la mafia londinense lo odiaba con pasión y no quería que se perdonara. Laud

logró morir con dignidad, y los altos eclesiásticos lo consideraban un mártir del fanatismo puritano.

Una vez que los diputados habían reducido a su rey a la medida con reformas políticas, su unidad se desvaneció. La religión pasó a primer plano y la Cámara de los Comunes se dividió más o menos a lo largo de la antigua línea divisoria entre reformador puritano y establecimiento anglicano. A estas alturas, el puritanismo de un tipo u otro había logrado ganarse la lealtad de una proporción sólida de abogados y caballeros del campo de Inglaterra (aquellos que se sentaron como diputados). La mayoría de los parlamentarios de mentalidad puritana favorecían algún tipo de sistema de gobierno eclesiástico presbiteriano o cuasi presbiteriano, posiblemente con obispos que serían poco más que superintendentes de diferentes regiones en lugar de sirvientes reales glorificados. Parece plausible que un buen número de la clase dominante incondicionalmente protestante haya sido empujada a una postura más puritana como reacción contra las políticas de la Alta Iglesia de Carlos y el Arzobispo Laud.

Sin embargo, muchos parlamentarios tenían un apego sincero al Libro de Oración Anglicano, al cual los puritanos eran hostiles, y estos parlamentarios del "Libro de Oraciones" no estaban preparados para ver la prosa rica y exaltada del Arzobispo Cranmer reemplazada por alguna liturgia reformada monótona como el Libro de Orden Común de Escocia. . Con la armonía del parlamento quebrada, Charles comenzó a cultivar el apoyo de los tradicionalistas anglicanos. Se hizo cada vez más claro para ellos que su única garantía real para el culto que apreciaban era una alianza con el rey. Casi ninguno de estos diputados quería devolver a Charles el poder político que le habían quitado; en ese sentido, seguían siendo parlamentarios. Sin embargo, estaban dispuestos a apoyar al rey en un frente religioso común, defendiendo un anglicanismo más histórico frente a los experimentos propuestos por los reformadores puritanos.

La guerra civil probablemente se hizo inevitable en octubre de 1641 debido a una insurgencia católica masiva en Irlanda. En ese momento de su historia, Irlanda era una nación mayoritariamente católica gobernada por un sistema protestante británico. El rey Carlos ya había estado incursionando en la idea de formar un ejército católico realista para someter a sus rebeldes reinos ingleses y escoceses. Esto, a su vez, había llevado a los parlamentarios ingleses y los Covenanters escoceses a comenzar a hablar sobre invadir Irlanda y aplastar a sus católicos aún más a fondo. El pánico se apoderó de las filas de los terratenientes católicos irlandeses, que planearon un levantamiento preventivo. Liderada por el noble católico irlandés Phelim O'Neill (muerto en 1653), la insurgencia se convirtió rápidamente en una revuelta popular de dimensiones apocalípticas, ya que el campesinado católico desahogó su larga ira reprimida contra sus gobernantes protestantes. Los

historiadores discuten sobre el número de protestantes asesinados; una estimación modesta aceptada por muchos estudiosos modernos sitúa la cifra en 12.000.

Un contra pánico se apoderó de Inglaterra. La gente temblaba al pensar en hordas de católicos asesinos que cruzaban el Mar de Irlanda y arrasaban los condados ingleses. Claramente, se tuvo que formar un ejército inglés para reprimir la insurgencia irlandesa. Pero, ¿quién debería controlar este ejército? Tradicionalmente, ese derecho pertenecía al rey; los diputados parlamentarios, sin embargo, no estaban de humor para confiarle un ejército a Charles. Podría usarlo contra ellos. Por eso exigieron el control del ejército: un acto revolucionario que no tenía precedentes en la constitución inglesa ni en la historia inglesa. Esto ayudó a profundizar la división en la Cámara de los Comunes, ya que los parlamentarios realistas comenzaron a percibir a la oposición parlamentaria como radicales sin ley que no se detendrían ante nada para derrocar las tradiciones de su país y erigir su propio poder sobre sus ruinas.

Para apuntalar el desmoronado apoyo a su causa, el líder parlamentario John Pym (1584-1643), devoto diputado puritano de Tavistock, Devon, presentó una "Gran protesta" a la Cámara de los Comunes el 22 de noviembre de 1641. La protesta detalla todos los supuestos fallos del régimen de Carlos desde que subió al trono, y expuso en contraste las reformas parlamentarias logradas en el último año. Proponía dos medidas positivas: crear una asamblea de teólogos para ayudar al parlamento a reformar la Iglesia y hacer que la elección de ministros por parte del rey estuviera sujeta al control parlamentario. La estrategia de Pym fue ganar apoyo para la parte revolucionaria de su programa (la segunda propuesta positiva) envolviéndola en un elocuente recordatorio de la falta de confianza de Charles.

La Gran Protesta provocó un acalorado debate que se prolongó hasta bien entrada la madrugada del día siguiente. Finalmente, los diputados votaron a favor de la protesta por un margen muy estrecho: 159 votos a favor, 148 en contra. Los parlamentarios realistas intentaron protestar por el resultado de la votación, pero se desarrolló una pelea de gritos y casi se desenvainaron las espadas. Incluso entonces, existía una pequeña posibilidad de que se pudiera evitar una guerra civil; pero todo naufragó el 4 de enero de 1642, cuando Carlos irrumpió en la Cámara de los Comunes, con 400 hombres armados a sus espaldas, para arrestar a los cinco diputados que consideraba líderes de la facción parlamentaria.³⁵ Esta invasión de los Comunes por parte del rey fue una violación impresionante de los privilegios consagrados del parlamento. Ahora parecía ser Charles quien pisoteaba la constitución y actuaba como un revolucionario sin ley. Afortunadamente para los cinco

diputados, se había filtrado el complot real y ya estaban escondidos. Charles se fue con las manos vacías. Londres estaba ahora hirviendo de hostilidad hacia él, y en una semana el rey se había marchado, dejando la capital en manos de un cuerpo ciudadano regocijado que era salvajemente parlamentario. Charles no volvería a ver Londres hasta que lo trajeron de vuelta como prisionero para ser juzgado y ejecutado siete años después.

No nos corresponde a nosotros seguir los giros y vueltas de la política durante los próximos seis meses que terminaron con el rey "elevando su nivel" en Nottingham en agosto, de hecho, declarando la guerra al parlamento. Para entonces, los diputados monárquicos habían desertado de la Cámara de los Comunes y habían establecido su propio parlamento en Oxford. El parlamento de Londres, mientras tanto, había designado un "Comité de Seguridad" para supervisar el conflicto con Carlos, se dedicó a formar un ejército parlamentario y encargó a Robert Devereux, conde de Essex (1591-1646), como su comandante de tropas. Los parlamentarios comenzaron a apodar a los realistas "Cavaliers", lo que significaba algo así como matones fanfarrones y licenciosos (literalmente significa simplemente jinetes). Sin embargo, los realistas redefinieron la palabra para significar un valiente hombre de honor, leal al rey por razones de conciencia. El apodo realista para los parlamentarios era "Roundheads". Algunos han pensado que esto se refería a un hábito masculino puritano de cortarse el pelo corto, pero esto no se confirma con la evidencia de los retratos; evidentemente, muchos puritanos tenían el pelo largo. Parece más probable que se derivara de los aprendices de Londres, que constituían una gran proporción de la mafia parlamentaria que aterrorizaba a los realistas en la capital. Los aprendices solían tener el pelo muy corto.

La primera gran batalla de la Guerra Civil Inglesa se libró en Edgehill en Warwickshire el 23 de octubre de 1642. Sin embargo, no describiremos el progreso militar de la guerra excepto cuando impactó o ilustró eventos religiosos.

6. La Asamblea de Westminster y su labor

La asamblea de teólogos para ayudar al parlamento a reformar la Iglesia, propuesta en la Gran Protesta, comenzó reuniones regulares en julio de 1643. El parlamento seleccionó a dos teólogos de las universidades de Oxford y Cambridge, cuatro de Londres, dos de cada condado inglés, uno de cada condado galés y otros trece. Esta fue la celebrada Asamblea de Westminster (llamada así por la Cámara de Jerusalén de la Abadía de Westminster, donde se reunieron). El rey Carlos prohibió severamente que nadie asistiera, lo que disuadió a la mayoría de los anglicanos episcopales de participar. Sin embargo, el historiador realista contemporáneo Edward Hyde, conde de Clarendon, nos dice que 20 de los teólogos de Westminster tenían sentimientos episcopales. Sabemos que el parlamento convocó a nueve teólogos episcopales como delegados, incluido el arzobispo James Ussher, que era muy estimado como teólogo reformado (se negó a asistir). Esto es significativo; muestra que el parlamento estaba tratando de construir una Asamblea de base amplia, no una comprometida de antemano con el presbiterianismo dogmático.

El presidente de la Asamblea era William Twisse (1578-1646), un moderado que deseaba ver un episcopado reformado y reducido, aunque su calvinismo doctrinal era del tipo más elevado (un supralapsario). La fragilidad física de Twisse significó que su vicepresidente, el distinguido predicador presbiteriano Cornelius Burges (o Burgess) (c. 1589-1665), a menudo lo reemplazaba. La Asamblea adquirió una nueva dimensión cuando se unió a ella una delegación de teólogos Covenanter, Alexander Henderson, Samuel Rutherford, George Gillespie y Robert Baillie, quienes llegaron en septiembre.

La llegada de los teólogos escoceses surgió de una nueva alianza militar entre el parlamento y los Covenanters, formalizada en la Solemn League and Covenant, que se firmó el 25 de septiembre de 1643. La Guerra Civil había ido mal para los parlamentarios; el último acto de su líder moribundo, John Pym, fue cambiar el rumbo del conflicto a su favor atrayendo a los Covenanters al campo de batalla del lado del parlamento. Pym lo logró por completo; la presencia de un ejército del Covenant en suelo inglés, luchando junto a las fuerzas del parlamento, resultó ser una combinación irresistible que destrozaría al rey Carlos y su causa. La Liga y Alianza Solemne también tuvo un aspecto religioso, como veremos en el Capítulo 5; unió a escoceses e ingleses para abrazar la uniformidad de doctrina y gobierno de la iglesia, “Según la Palabra de Dios y el ejemplo de las mejores Iglesias reformadas”. Los escoceses confiaban en que esto significaba presbiterianismo en el gobierno de la iglesia, pero resultó que los ingleses no estaban tan seguros.

La Asamblea de Westminster fue una reunión de brillante talento teológico. Richard Baxter, que no era miembro y poseía una mente teológicamente independiente con pocas probabilidades de humillarse ante nadie ni nada, dijo de la Asamblea:

Los teólogos allí congregados eran hombres de erudición eminente, piedad, habilidades ministeriales y fidelidad; y como no soy digno de ser uno de ellos, puedo decir la verdad con mayor libertad, incluso frente a la malicia y la envidia, que, en la medida de lo que pueda juzgar por la información de toda la historia de ese tipo, y Por cualquier otra evidencia que nos quede, el mundo cristiano, desde los días de los apóstoles, nunca ha tenido un sínodo de teólogos más excelentes (tomando una cosa con otra) que este y el Sínodo de Dort.

No es sorprendente que los documentos producidos por la Asamblea hayan gozado de una apreciación generalizada y duradera. Estos fueron su confesión de fe (la Confesión de Westminster), sus dos catecismos (el Catecismo Mayor y el Catecismo Corto), su manual de adoración (el Directorio para el Culto Público de Dios) y, en menor medida, su Forma de Iglesia Presbiterial. Gobierno.³⁶

La Asamblea no fue teológicamente monolítica. Incluía presbiterianos, independientes, episcopales moderados y erastianos (aquellos que creían que la máxima autoridad eclesiástica recaía en el estado).

Los presbiterianos, que formaban la mayoría, estaban divididos en un partido de *ius divinum* (derecho divino), que sostenía que las Escrituras prescribían una forma presbiteriana definida y detallada de gobierno de la iglesia como obligatoria para todos los tiempos, y un partido de *ius humanum* (derecho humano). , quien sostenía que el presbiterianismo en general estaba de acuerdo con las Escrituras en principio, pero que todo tipo de detalles podían variar según la necesidad y las circunstancias. (Los documentos de Westminster reflejan la visión del *ius divinum*).

Los independientes eran una minoría distinta, unos diez o doce miembros, pero lo que les faltaba en cantidad lo compensaban con agudeza teológica, elocuencia y perseverancia. Ejercieron una influencia muy superior a su número.

Los episcopales moderados también eran pocos y ejercían poca o ninguna influencia en los debates, en parte debido a la naturaleza esporádica de su asistencia; la prohibición del rey de la Asamblea había amortiguado profundamente su entusiasmo. El único miembro episcopal que sabemos con certeza asistió con regularidad fue Daniel Featley, rector del Chelsea College de Londres, fundado en 1609 para producir polémicas anticatólicas. Habló a favor del episcopado en la

Asamblea, pero finalmente incluso Featley se retiró por orden directa del rey Carlos.

Los erastianos eran un grupo aún más pequeño de dos: Thomas Coleman (1598–1647) y John Lightfoot (1602–75). Como los independientes, compensaron su escasez con su formidable y vociferante erudición. Los teólogos de Erastian fueron fuertemente apoyados por los delegados laicos parlamentarios (20 de la Cámara de los Comunes, 10 de los Lores), especialmente John Selden (1584-1654), diputado por Oxford, un erudito legal y teológico que era bastante capaz de derrotar a la divino más sabio en el debate. Selden también era inusual por ser un arminiano (de la variedad evangélica más que de la Iglesia Alta).

Hubo otras diferencias entre los miembros de la Asamblea no relacionados con el gobierno de la iglesia. El delegado escocés Robert Baillie, por ejemplo, lamentó la influencia que Amyraut y Amyraldianism tuvieron en los teólogos ingleses:

Lamentablemente, las preguntas de Amyraut se incorporan a nuestra Asamblea. Muchos más aman sus fantasías aquí de lo que esperaba ... El tratado de Amyraut va de mano en mano en nuestra Asamblea.[37](#)

La Confesión de Westminster fue el mayor logro de la Asamblea. Terminado en noviembre de 1646, fue un majestuoso monumento a la ortodoxia reformada (ver Capítulo 2, sección 1), abrazando su marco característico posterior de la teología del pacto. La fuente principal de la Confesión fueron los Artículos Irlandeses de 1615, una confesión de fe redactada por el Arzobispo Ussher para la Iglesia establecida de Irlanda; los artículos irlandeses fueron reformados más completa y explícitamente que los 39 artículos de la iglesia inglesa. La Confesión de Westminster sigue en gran medida los artículos irlandeses en el orden de los temas, los títulos de los capítulos y la fraseología.

La Confesión fue adoptada por los Covenanters como la nueva confesión de la Kirk escocesa por la asamblea general en agosto de 1647; entre las iglesias presbiterianas conservadoras de origen anglo-escocés, la Confesión de Westminster conserva su lugar hoy como su estándar doctrinal, con ligeras modificaciones en algunas iglesias. Sin embargo, no funcionó en Inglaterra como la nueva confesión de la Iglesia establecida debido a la ruptura de la autoridad del parlamento (ver más abajo). Aun así, la influencia de la Confesión llegó mucho más allá de su circunscripción presbiteriana original. En una forma ligeramente modificada, fue adoptada como la Declaración de Saboya por los ingleses independientes o congregacionalistas en su reunión en el Savoy, Londres, en 1658. Los independientes endurecieron la teología reformada de la Confesión (p. Ej. haciendo una distinción mucho más clara entre la obediencia activa y pasiva de Cristo que Westminster).

También agregaron un apéndice completamente nuevo sobre el gobierno de la iglesia congregacional.

La Confesión de Westminster también fue adoptada por los bautistas calvinistas ingleses, modificada para enseñar su visión distintiva del bautismo y el gobierno de la iglesia (y con algunas adiciones de su anterior Confesión de 1644). La Confesión Bautista se estableció por primera vez en 1677, pero generalmente se conoce como la Confesión Bautista de 1689 ya que ese año, en una reunión de 107 iglesias bautistas calvinistas, sus delegados colocaron sus nombres en la Confesión. Tanto los bautistas independientes como los calvinistas declararon que abrazaron la Confesión de Westminster (aunque en una forma ligeramente adaptada) para demostrar su unidad esencial con sus hermanos reformados en todos los temas principales de la teología. Westminster, por tanto, se convirtió en un ejercicio de ecumenismo reformado.

El Directorio para la Adoración Pública de Dios fue construido para dar la más amplia libertad a todos los matices de la opinión de los puritanos y pactantes sobre la adoración. Este fue especialmente el caso en el enfoque de la oración del Directorio. No impuso ni prohibió la oración litúrgica. Muchos puritanos estaban bastante contentos con la idea de una liturgia, pero no deseaban unir a todos los ministros a un formato exclusivo. Otros, en particular los independientes, se oponían tanto a toda oración litúrgica que rechazaron el Padrenuestro como una reliquia subcristiana del Antiguo Testamento.³⁸ Entonces, los teólogos reunidos elaboraron pautas para la oración, que un ministro podría cumplir mediante el uso de una liturgia regular o componiendo sus propias oraciones. Debe notarse, sin embargo, que ningún puritano creía en la oración “extemporánea”; los críticos más ardientes de la liturgia insistieron en que toda oración pública debe prepararse con esmero y de antemano. Por lo que estaban luchando era por la libertad de cada ministro individual para preparar sus propias oraciones, en lugar de que todos los ministros se vean obligados a usar un solo libro de oraciones. El líder independiente, Philip Nye, afirmó en un discurso en la Asamblea sobre la oración litúrgica y extemporánea: "No ruego por ninguna de las dos, sino por oraciones estudiadas". El resto del Directorio siguió el mismo patrón: un conjunto de pautas sobre cómo se debe construir y conducir cualquier servicio de adoración,

Además de la Confesión, los otros documentos de la Asamblea — los Catecismos más grandes y más breves, el Directorio para el culto público de Dios y la Forma de gobierno de la iglesia presbiterial — fueron todos adoptados por la Kirk escocesa. El Directorio reemplazó la liturgia de John Knox. El Catecismo Breve fue adoptado mucho más allá

de las fronteras del presbiterianismo en una forma modificada, por ejemplo, como el Catecismo de Keach entre los Bautistas Calvinistas. Su respuesta inicial se convirtió en la más famosa de cualquier catecismo: "El objetivo principal del hombre es glorificar a Dios y disfrutarlo para siempre".³⁹

La Asamblea también se comprometió a proporcionar una nueva traducción del salterio para el culto congregacional. Ya se usaban salterios ingleses. El más popular fue el salterio de Sternhold y Hopkins (1562), generalmente encuadernado con copias del Libro de oración anglicano y la Biblia de Ginebra. También estaba el nuevo Bay Psalm Book (1640), producido por los colonos estadounidenses de perspectiva puritana / separatista. La Asamblea revisó un salterio existente del congregacionalista Francis Rous (1579-1659), diputado de Truro en Devonshire; Publicado por primera vez en 1638, fue la segunda edición de Rous de 1643 en la que trabajó la Asamblea de Westminster. El Rous revisado fue revisado nuevamente por la asamblea general de la Kirk escocesa, y el resultado en 1650 fue la versión comúnmente llamada salterio métrico escocés.⁴⁰ Autorizado por la asamblea general, se convirtió en el salterio escocés, pronto santificado por el uso y objeto de un profundo afecto devocional que ha perdurado hasta el presente. Sin embargo, fue solo uno entre varios salterios utilizados por los ingleses y estadounidenses. Sternhold y Hopkins, por ejemplo, continuaron en uso hasta finales del siglo XVIII, mientras que los estadounidenses cantaron del Bay Psalm Book durante cien años.

1. El Parlamento y su ejército se pelean

Aunque la alianza entre parlamentarios y Covenanters había destrozado los batallones del rey Carlos en el campo, en Marston Moor (julio de 1644) y Naseby (junio de 1645), no había conducido al triunfo parlamentario deseado. Esto se debía a que había surgido una tercera fuerza para desafiar tanto al rey como al parlamento: el ejército parlamentario.

A la luz de anteriores derrotas y problemas de coordinación estratégica, el parlamento había reorganizado su infantería y caballería en una fuerza más centralizada y aerodinámica en enero de 1645, conocida como el Nuevo Ejército Modelo. Mediante la "Ordenanza de abnegación", también había destituido a todos los miembros de la Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores del mando militar; este ejército estaría dirigido por soldados profesionales a tiempo completo. Su comandante en jefe fue Sir Thomas Fairfax (1612-1671), pero la figura dominante fue su segundo al mando, el brillante líder de caballería Oliver Cromwell (1599-1658). (De hecho, era un diputado de la Cámara de los Comunes, pero había sido eximido de la Ordenanza de abnegación debido a su genio militar único). Cromwell era un ferviente puritano de tipo independiente;

¡Bendito sea Su Nombre por brillar en un corazón tan oscuro como el mío! Sabes cuál ha sido mi estilo de vida. Oh, yo vivía y amaba la oscuridad, y odiaba la luz; Yo era un jefe, el jefe de los pecadores. Esto es cierto: aborrecí la piedad, pero Dios tuvo misericordia de mí.



Oliver Cromwell (1599-1658) Retrato de Robert Walker (1599-1658) Usado con permiso del Museo Cromwell, Huntingdon

La conversión de Cromwell lo impulsó a la primera fila de laicos puritanos. Una vez que el Parlamento Largo estuvo en sesión, fue desde el principio (como diputado por Cambridge) un partidario entusiasta de John Pym, uniéndose al asalto a las prerrogativas del rey Carlos y las estructuras episcopales de la Iglesia Anglicana. Cuando se debatió la Gran Reclamación en noviembre de 1641, y pasó por un bigote, Cromwell comentó: "Si la Reclamación hubiera sido rechazada, habría vendido todo lo que tenía a la mañana siguiente y nunca habría visto Inglaterra más".

Políticamente apasionado como era, la fuerza impulsora en la vida y personalidad de Cromwell fue su religión. Tenía una fuerte vena de misticismo; se sentía en contacto inmediato con Dios y buscaba una guía que a menudo se presentaba en forma de providencias

extraordinarias. Una vez que estalló la Guerra Civil, no solo descubrió un talento deslumbrante para la guerra de caballería, sino también una euforia en el campo de batalla que hizo que sus victorias, y los hombres que las ganaron, parecieran nada menos que encarnaciones de la voluntad de Dios en la tierra. Como exclamó en medio de su triunfo en la batalla de Langport en julio de 1645: "Ver esto, ¿no es ver el rostro de Dios?"

El enfoque radical de Cromwell hacia el entrenamiento militar socavó el control del parlamento sobre sus propias tropas. Insistió en reclutar soldados con motivaciones religiosas y políticas, que lucharían por la victoria absoluta sin verse obstaculizados por el respeto social por la aristocracia y la monarquía que hacía que otros se mostraran poco entusiastas al atacar a los realistas en el campo de batalla. En consecuencia, los hombres de Cromwell (la columna vertebral del Nuevo Ejército Modelo) eran en gran parte independientes y bautistas en religión; los presbiterianos eran socialmente más conservadores. Además, el Nuevo Ejército Modelo ya no luchaba realmente por el mismo objetivo que sus amos parlamentarios. El parlamento dominado por los presbiterianos quería una Iglesia establecida única, presbiteriana en estructura y teología, sin lugar para la disidencia; todos los que se negaran a conformarse serían castigados por el "magistrado piadoso". Los soldados del Nuevo Ejército Modelo, por el contrario, luchaban por la libertad de conciencia: la libertad de todos los protestantes para practicar su fe sin interferencia o coerción por parte del rey, obispos, parlamentos o presbíteros. El propio Cromwell simpatizaba profundamente con sus hombres; él también estaba luchando por la libertad religiosa. Estos ideales de libertad y tolerancia fueron expresados de manera más directa por el separatista Roger Williams (c.1603–83), que había emigrado a Estados Unidos, pero regresó brevemente a Inglaterra en 1643 para obtener el estatus legal para su nueva colonia, Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. la libertad para que todos los protestantes practiquen su fe sin interferencia o coerción por parte del rey, obispos, parlamentos o presbíteros. El propio Cromwell simpatizaba profundamente con sus hombres; él también estaba luchando por la libertad religiosa. Estos ideales de libertad y tolerancia fueron expresados de manera más directa por el separatista Roger Williams (c.1603–83), que había emigrado a Estados Unidos, pero regresó brevemente a Inglaterra en

1643 para obtener el estatus legal para su nueva colonia, Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. la libertad para que todos los protestantes practiquen su fe sin interferencia o coerción por parte del rey, obispos, parlamentos o presbíteros. El propio Cromwell simpatizaba profundamente con sus hombres; él también luchaba por la libertad religiosa. Estos ideales de libertad y tolerancia fueron expresados de manera más directa por el separatista Roger Williams (c.1603–83), que había emigrado a Estados Unidos, pero regresó brevemente a Inglaterra en 1643 para obtener el estatus legal para su nueva colonia, Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. El propio Cromwell simpatizaba profundamente con sus hombres; él también luchaba por la libertad religiosa. Estos ideales de libertad y tolerancia fueron expresados con toda franqueza por el separatista Roger Williams (c.1603–83), que había emigrado a Estados Unidos, pero regresó brevemente a Inglaterra en 1643 para obtener el estatus legal para su nueva colonia, Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. El propio Cromwell simpatizaba profundamente con sus hombres; él también estaba luchando por la libertad religiosa. Estos ideales de libertad y tolerancia fueron expresados de manera más directa por el separatista Roger Williams (c.1603–83), que había emigrado a Estados Unidos, pero regresó brevemente a Inglaterra en 1643 para obtener el estatus legal para su nueva colonia, Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644. Rhode Island. Horrorizado por la intolerancia presbiteriana que descubrió en el parlamento y la Asamblea de

Westminster, Williams produjo su clásico tratado *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado en Londres en 1644.⁴¹

Para la mayoría de los diputados, esta era una receta para la anarquía, y el libro de Williams se quemó en público. Los presbiterianos estaban escandalizados por la variedad de opiniones religiosas que florecían en el Ejército: independientes, bautistas, arminianos, antinomianos, quintos monárquicos, buscadores, niveladores y (al parecer) todo lo que se encuentra entre la A y la Z en la enciclopedia teológica.⁴² Como comentó Richard Baxter, entonces capellán militar, del Ejército:

La independencia y el anabautismo fueron los más frecuentes; El antinomianismo y el arminianismo se distribuyen por igual.

Los independientes y bautistas, entonces, fueron los más fervientes partidarios de la tolerancia religiosa; Los presbiterianos rechazaron la mera idea. De modo que el abismo que se abría sobre la libertad de culto coincidía más o menos con las divisiones sobre el gobierno de la iglesia, que a su vez coincidían más o menos con la división entre el ejército y el parlamento. El Nuevo Ejército Modelo tenía algunos aliados en el parlamento: los llamados diputados independientes (no necesariamente congregacionalistas, pero comprometidos con una agenda política y religiosamente más radical). Pero estaban en minoría.

Una vez que terminó la lucha en 1646, el parlamento intentó disolver el Nuevo Ejército Modelo sin dar la considerable cantidad de dinero atrasado que debía a los soldados. El Ejército se negó a disolverse, apoyado por sus líderes, Fairfax y Cromwell, que estaban indignados por el mal trato que pensaban que estaban recibiendo sus hombres con cicatrices de batalla. El Parlamento también debatió una feroz Ordenanza sobre la blasfemia, que no solo prescribía la pena de muerte para todos los que negaran la Trinidad o la encarnación, sino también la cadena perpetua para todos los que mantenían el bautismo de los creyentes, el arminianismo, el antinomianismo, el sueño del alma o el antisabatorianismo. o rechazó el gobierno de la iglesia presbiteriana, o negó que las iglesias parroquiales fueran verdaderas iglesias de Cristo. (La Ordenanza fue promulgada como ley en mayo de 1648). Dado que todas estas opiniones estaban generalizadas en el Ejército, la mayoría de los soldados habrían terminado muertos o en prisión. Con el parlamento tan hostil a la libertad religiosa, parecía como si los guerreros de Cromwell hubieran luchado por nada.

Así que una lucha por el poder de tres esquinas se apoderó de Inglaterra, mientras el rey Carlos, el parlamento presbiteriano y el Nuevo Ejército Modelo competían por un puesto. Charles se había rendido al ejército escocés del Covenant; pero al verlo obstinadamente reacio a firmar los Pactos, finalmente lo entregaron a la custodia del

parlamento inglés en 1647 en Holmby House en Northamptonshire. El New Model Army, sin embargo, se apoderó de Charles para que fuera su "invitado". Charles exasperó a todos al enfrentar al ejército contra el parlamento, haciendo promesas contradictorias; parece haber creído que bajo coacción, una persona podría prometer cualquier cosa a cualquiera sin obligaciones. Al final, traicionó tanto al ejército como al parlamento al firmar un acuerdo secreto con una facción de los Covenanters; invadieron Inglaterra en julio de 1648 para restaurar al rey,⁴³ Los realistas también se levantaron en una serie de insurgencias en Inglaterra y Gales.

El New Model Army demostró ser superior a todos estos desafíos. Los diversos levantamientos realistas fueron todos aplastados; Cromwell aniquiló al ejército Covenanter en una batalla de tres días en Preston del 17 al 19 de agosto. Entonces llegó el día del ajuste de cuentas de Charles. El ejército triunfante, ardiendo de ira por la nueva matanza, decidió que el rey debía pagar por toda la sangre derramada. El parlamento presbiteriano, sin embargo, reabrió las negociaciones con Carlos. Fue la última gota. El ejército marchó sobre Londres y el 6 de diciembre purgó el parlamento de todos los diputados presbiterianos. El golpe militar fue conocido como "Purga del Orgullo", porque el coronel Thomas Pride estaba a cargo de la acción. Se paró en lo alto de la escalera que conducía a la Cámara de los Comunes con una lista de diputados presbiterianos; el aristócrata radical, Lord Gray de Groby (el hijo del conde de Stamford), señaló a los parlamentarios cuando llegaron, y las tropas de Pride los arrestaron. Cuando Pride hizo su trabajo, 45 parlamentarios estaban detenidos y otros 96 habían sido excluidos. La Cámara de los Comunes, muy reducida, tenía ahora sólo alrededor de 80 diputados, todos independientes y de acuerdo con los propósitos del Ejército. El parlamento remanente se ganó el apodo burlón de "la grupa". Continuaron hacia el objetivo implacable del Nuevo Ejército Modelo: la ejecución del rey.

Cabe señalar que Cromwell no participó en este golpe militar. No estaba en Londres cuando comenzó la purga, sino en el camino desde el sitio del castillo de Pontefract. El golpe no fue planeado por Cromwell, sino por los otros oficiales del ejército y los diputados independientes. Aún así, Cromwell llegó la noche de la purga y aceptó lo que había sucedido. Ahora se arrojó con toda la fuerza de su titánica personalidad detrás de la necesidad de destruir, no solo al rey Carlos, sino a la propia monarquía de los Estuardo: "¡Te digo que le cortaremos la cabeza con la corona!"

2. La República Inglesa

La ejecución de Charles siguió con una prisa casi indecente. Por supuesto, fue bastante ilegal. No había ningún tribunal que pudiera juzgar al monarca; el monarca era la autoridad misma que representaban los tribunales, de quien derivaban su existencia y legitimidad. Además, el tribunal que juzgó a Charles no era realmente un tribunal, simplemente un grupo de hombres designados por el Ejército y la Rabadilla. Aún así, los radicales del Ejército siguieron adelante; estaban decididos a que el rey muriera, en parte por razones religiosas. Un coronel, el republicano bautista calvinista Edmund Ludlow (c. 1617-92), citó Números 35:33, "la sangre contamina la tierra: y la tierra no puede ser limpiada de la sangre que se derrama en ella, excepto por la sangre de aquel que derramarlo ". En otras palabras, muchos culparon a Charles del derramamiento de sangre que había "profanado la tierra", especialmente en la Segunda Guerra Civil de 1648.

La decisión de juzgar al rey en público, sin embargo, fracasó. Carlos pudo haber sido un rey desastroso; fue un mártir asombrosamente eficaz. El afecto de la mafia londinense quedó cautivado por su porte tranquilo y digno. Incluso su tartamudeo habitual se había desvanecido milagrosamente. Cuando fue decapitado el 30 de enero de 1649, no hubo vítores de los espectadores, solo un largo y sobrenatural gemido. Carlos había destruido virtualmente la monarquía con su vida políticamente imprudente; con su heroica muerte, la santificó con la sangre del martirio real. El nuevo régimen nunca se recuperaría del golpe que le asestó el rey derrotado al morir tan bien el 30 de enero. No ayudó ni a la grupa ni al ejército que apenas diez días después de la ejecución de Carlos se publicara un libro titulado *Eikon Basilike* ("imagen del rey"), afirmando ser los propios pensamientos de Charles sobre su reinado y su próximo martirio. El libro era un retrato profundamente conmovedor de un rey cristiano que sufría, y fue un gran éxito, pasando por 36 ediciones en su primer año. Los estudiosos todavía debaten hasta qué punto *Eikon Basilike* fue escrito realmente por Charles. No cabe duda de que fue un gran triunfo propagandístico para el realismo.

Habiendo eliminado a Charles, el Rump abolió tanto la monarquía como la Cámara de los Lores, y declaró a Inglaterra una república (por primera y última vez en su historia). La nueva República inglesa, sin embargo, tenía muchos enemigos. Tanto los realistas como los presbiterianos lo denunciaron en casa; este eje monárquico-presbiteriano se encargaría, 10 años después, de restaurar la monarquía. Los realistas denunciaron a la República por razones obvias; Los presbiterianos lo denunciaron porque percibieron el asesinato de Carlos como una violación del Pacto y la Liga Solemne, que

había prometido a los parlamentarios y oficiales del ejército "preservar y defender la persona y la autoridad del rey".

Sin embargo, los realistas y presbiterianos ingleses no representaban una amenaza militar. Los realistas irlandeses y los Covenanters escoceses lo hicieron. Con asombrosa eficiencia, el New Model Army enfrentó ambas amenazas. Cromwell era ahora comandante en jefe del ejército desde que Sir Thomas Fairfax había dimitido (se opuso a la ejecución de Charles). En Irlanda, muchos colonos ingleses y escoceses se habían unido a los católicos nativos para rechazar la República inglesa y proclamar rey al hijo de Carlos, el Príncipe de Gales (el futuro Carlos II). Cromwell aplastó por completo a los irlandeses y los sometió a una abyecta sumisión en una campaña que se extendió desde agosto de 1649 hasta mayo de 1652. Los protestantes ingleses eran ahora los amos todopoderosos de Irlanda. Cromwell regresó de Irlanda en mayo de 1650 para hacer frente a la amenaza escocesa; sus lugartenientes completaron la conquista irlandesa. Los Covenanters escoceses también habían proclamado al Príncipe de Gales como su rey. Sin embargo, durante el año siguiente, Cromwell destruyó a los Covenanters en el campo de batalla de Dunbar y Worcester, destruyendo su poder militar y político para siempre. Escocia se convirtió en una provincia inglesa, gobernada por soldados ingleses y jueces ingleses.[44](#)

En 1653, Cromwell disolvió el Rump, indignado por sus planes de perpetuar su poder sin elecciones significativas. Los últimos jirones del gobierno constitucional habían desaparecido; el único poder real que quedaba en la tierra era Cromwell y el ejército. Cromwell terminó gobernando Gran Bretaña como el "Lord Protector" bajo una constitución escrita redactada por los principales oficiales del Ejército. Una vez más, no contaremos la compleja historia política, sino que nos centraremos más bien en los desarrollos religiosos de la década de 1650. Porque a raíz de la Ley de Tolerancia de Rump de septiembre de 1650, que abolió cualquier requisito legal para asistir a la iglesia parroquial, este fue un período de libertad incomparable e intoxicante en la historia de Inglaterra para que las personas experimentaran con la religión.

3. Religión bajo Cromwell

Sin embargo, deberíamos comenzar por reflexionar que fue una época sombría para los anglicanos tradicionales. Las estructuras parroquiales del anglicanismo permanecieron intactas, pero antes de la Purga del Orgullo y el derrocamiento de la monarquía, el Parlamento Largo había establecido comités religiosos que expulsaron a unos 2.000 clérigos anglicanos (alrededor del 20-25% del número total) de sus parroquias. ya sea por la teología de la Alta Iglesia, el monarquismo político o la moral escandalosa. El Parlamento también abolió el Libro de oración común, reemplazándolo con el Directorio de Westminster para el culto público. Además, ilegalizó la celebración de la Pascua, la Navidad y otras festividades tradicionales en el culto anglicano. Por lo tanto, la Guerra Civil puede haber traído libertad religiosa a los puritanos y separatistas (y a cualquiera que no deseara asistir a su iglesia parroquial), pero trajo represión legal para los anglicanos tradicionales y dificultades físicas para muchos clérigos. Algunos anglicanos desafiaron abiertamente al parlamento y continuaron usando el Libro de Oraciones; otros llevaban a cabo el culto secreto del Libro de Oraciones en las casas de la nobleza y la aristocracia que permanecían leales a las viejas costumbres.

Los planes del Parlamento Largo para reformar la Iglesia nacional a través de la Asamblea de Westminster fracasaron debido a la pérdida progresiva de poder del Parlamento ante el Ejército. Por lo tanto, la pretendida "Iglesia Presbiteriana de Inglaterra" nunca se materializó a nivel nacional, aunque la gran ciudad capital de Londres y el condado de Lancashire sí tenían un sistema presbiteriano en pleno funcionamiento. Sin embargo, a pesar del fracaso de una Iglesia Presbiteriana nacional para establecerse, muchos pastores y predicadores presbiterianos ilustres estuvieron activos en este período: William Gouge (1578-1653), Stephen Marshall (c. 1594-1655), Richard Vines (1600-1653), Edmund Calamy (1600-66), Obadiah Sedgwick (hacia 1600-58), Thomas Manton (1620-77), Thomas Watson (hacia 1620-86),

Mientras tanto, fuera de los límites del anglicanismo o el presbiterianismo, floreció una variedad de otros grupos. Este era el verano de los independientes, ya que muchos oficiales del ejército tenían convicciones independientes, y Cromwell estaba más asociado con esto que con cualquier otro partido. Los independientes ahora podían formar iglesias y adorar en público sin temor a ser perseguidos, y lo hicieron en muchas partes del país. Cuando se reunieron en la asamblea de Saboya en 1658, había más de cien congregaciones. Los grandes pastores y predicadores independientes del período incluyeron a Philip Nye (c. 1595-1672), Hugh Peters (1598-1660), William Bridge

(1600-70), Thomas Goodwin (1600-1680), Joseph Caryl (1602-73). , Thomas Brooks (1608-80), Peter Sterry (1613-72) y John Owen, a quienes se les dará un tratamiento por separado (ver más abajo). Estos eran todos calvinistas; los escritos de Bridge, Goodwin, Caryl, Brooks y Owen continúan edificando a los creyentes de hoy. El pastor independiente arminiano sobresaliente fue John Goodwin (1594-1665), un partidario radical del Ejército, residente en Londres. Algunos de estos teólogos independientes desempeñaron un papel destacado en la política cromwelliana.

Los bautistas también prosperaron. Los bautistas arminianos se hicieron numerosos, y en 1651 treinta de sus iglesias se reunieron en Midlands, probablemente en Leicester, y adoptaron una confesión de fe. En 1654 celebraron una asamblea nacional en Londres y empezaron a funcionar como una "denominación". Cuando se restauró la monarquía en 1660, había alrededor de 115 iglesias bautistas arminianas. Pastores y teólogos bautistas arminianos importantes de este período fueron Henry Denne (c.1605-66), William Jeffrey (o Jeffery / Jeffreys) (nacido c.1616, muerto después de 1660), Thomas Lambe (fallecido en 1660), Edward Barber (fallecido c.1674) y Thomas Grantham (fallecido en 1692). Los bautistas calvinistas estaban menos entusiasmados con convertirse en una denominación, más dedicados a la autonomía de la congregación individual; pero también crecieron en número, formando asociaciones locales en Londres, Midlands, y Gales. Estas asociaciones se reunieron a lo largo de la década de 1650 e intercambiaron información entre sí. Había alrededor de 130 iglesias bautistas calvinistas en 1660. Entre los pastores y teólogos calvinistas bautistas prominentes de la época estaban Hanserd Knollys (c. 1598-1691), Henry Jessey (1601-63) (el segundo J en la iglesia JIJ), John Tombes (c.1603-76), Christopher Blackwood (c.1607-70), William Kiffin (1616-1701) y John Bunyan, a quienes se les dará un tratamiento por separado.⁴⁵

También surgieron otros grupos. Estaba el Quinto Monárquico, que buscaba el inminente establecimiento del reino de Cristo en la tierra, quizás con el Ejército como Su instrumento.⁴⁶ Estaban los Ranters, un movimiento anarquista que abrazó el panteísmo y el antinomianismo, y les gustaba usar la desnudez como una forma de protesta social y religiosa. Estaban los Buscadores, no un cuerpo organizado, sino un movimiento bastante extendido que se retiró de la participación activa de la iglesia para perseguir una verdad más completa a través de la búsqueda personal; Sin embargo, a nivel local, los Buscadores se reunían comúnmente, a menudo esperando en silencio hasta que

alguien se sentía inspirado para hablar. Pero el más perdurable de estos grupos alternativos fueron los cuáqueros.

Los cuáqueros probablemente surgieron de los buscadores. Su figura formativa fue George Fox (1624-1691) de Drayton-in-the-Clay en Leicestershire, donde reinaba el puritanismo. Un joven profundamente atribulado, Fox abandonó su trabajo como pastor y vagó por el país, buscando una verdad que nunca pudo encontrar en el puritanismo ni en ninguna otra cosa que se le ofreciera. No había nadie que pudiera "hablar de su condición", como él dijo. Su salvación llegó a través de una experiencia mística alrededor de 1646: "Oí una voz que decía: 'Hay uno, Cristo Jesús, que puede hablar de tu condición'; y cuando lo escuché, mi corazón saltó de gozo ". A partir de entonces, Fox se convirtió en el centro de un nuevo movimiento, extraído en gran parte al principio de entre los buscadores (el estilo de adoración de los buscadores se trasladó al cuaquerismo). El apodo de Quaker se originó en un incidente en 1650 en Derby, donde Fox fue juzgado por presunta blasfemia; un juez se burló de su exhortación a "temblar ante la palabra del Señor", llamando a Fox ya sus seguidores "temblores". Su primer nombre, sin embargo, fue "Hijos de la Luz", luego "Amigos de la Verdad". Como nombre de su movimiento, Fox finalmente se decidió por "Friends".

La enseñanza central de Fox era que "todo hombre había recibido del Señor una medida de luz que, si se seguía, lo conduciría a la Luz de la Vida" (como Fox lo expresó). Esta exaltación de la "luz interior" como la revelación suprema condujo a muchos conflictos dolorosos entre los cuáqueros y los protestantes ortodoxos de todo tipo, quienes sostenían que la Escritura era suprema. No ayudó en nada el hecho de que los cuáqueros fueran propensos a interrumpir el culto de los no cuáqueros. La espiritualidad cuáquera surgió de la práctica del Buscador: sin sacramentos, sin exposición de la Biblia, de hecho, sin una estructura formal más que el silencio de la reunión reunida, que se rompió solo cuando un hermano o hermana se sintió impulsado a compartir alguna idea. El misticismo cuáquero también se alió con el radicalismo social: un mensaje de igualdad absoluta entre las clases y los sexos,

Aparte de Fox, el primer cuáquero destacado fue James Nayler (1618-1660), famoso por su virtual martirio y su confesión de fe agonizante. Una figura carismática y posiblemente excéntrica (incluso para los estándares cuáqueros), Nayler indignó a la opinión pública al recrear la entrada de Jesús en Jerusalén: en octubre de 1656, llegó a Bristol a caballo, mientras sus seguidores gritaban "¡Santo, santo, santo!" y esparcieron sus vestidos por su camino. Por esta aparente suplantación de Jesús, Nayler fue arrestado, condenado por blasfemia y brutalmente castigado: azotado por las calles, su frente marcada, su lengua perforada. La tolerancia religiosa incluso de la Inglaterra cromwelliana

tenía límites. Nayler fue destrozado físicamente por su terrible experiencia. El día antes de su muerte en octubre de 1660, sin embargo, escribió una confesión de fe que se ha convertido en un clásico preciado entre los cuáqueros:

Hay un espíritu que siento que se deleita en no hacer ningún mal, ni en vengar ningún mal, sino que se deleita en soportar todas las cosas, con la esperanza de disfrutar al final de lo suyo. Su esperanza es sobrevivir a toda ira y contención, y agotar toda exaltación y crueldad, o cualquier cosa que sea de naturaleza contraria a sí misma. Ve hasta el final de todas las tentaciones. Como no tiene ningún mal en sí mismo, tampoco concibe en pensamientos a ningún otro. Si es traicionado, lo soporta, porque su fundamento y fuente es la misericordia y el perdón de Dios. Su corona es mansedumbre, su vida es amor eterno sincero; toma su reino con súplica y no con contienda, y lo mantiene con humildad de mente. Solo en Dios puede regocijarse, aunque nadie más lo considere ni pueda reconocer su vida. Se concibe con dolor y se produce sin que nadie se compadezca de él, ni murmura de dolor y opresión. Nunca se regocia sino a través de los sufrimientos; porque con la alegría del mundo es asesinado. Lo encontré solo, abandonado. Tengo comunión allí con los que vivían en cuevas y lugares desolados de la tierra, quienes por la muerte obtuvieron esta resurrección y la vida eterna y santa.

En 1660, había unos treinta o cuarenta mil cuáqueros en Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda. Estaba claro que el movimiento era ahora una parte permanente del panorama religioso. Un apóstol vigoroso, Jorge Fox difundió su mensaje a Alemania, la República Holandesa y América; la colonia estadounidense de Pensilvania fue fundada en 1681 por un cuáquero, William Penn (1644-1718), y dio refugio a los compañeros creyentes de Penn de la persecución que a menudo experimentaban en otros lugares tanto de los episcopales como de los puritanos. Fox's Journal (1694) se convirtió en un documento histórico del cuaquerismo y el misticismo inglés; la teología del cuaquerismo, en la medida en que un movimiento tan subjetivo tenía una teología, recibió una forma clásica del cuáquero escocés Robert Barclay (1648-1690) en su Apología de la verdadera divinidad cristiana (1676).⁴⁷

La escena religiosa en la República inglesa no fue tan libre para todo lo que puede sugerir el retrato anterior. Cromwell se preocupó de proporcionar alimento espiritual al pueblo inglés y de fomentar la cooperación entre protestantes no realistas. El resultado fue un plan establecido en marzo de 1654, en el que Cromwell nombró una comisión de "Triers" y (más tarde) "Eyectores" para examinar a los candidatos al ministerio parroquial. Los Trier eran un organismo central en Londres, que evaluaba a los pastores potenciales, mientras que cada condado tenía su propio cuerpo de Eyectores que examinaban a los pastores existentes. El comité de Londres de 38 Triers se tomó principalmente de los independientes y presbiterianos. Casi la mitad

eran independientes e incluían nombres famosos como Joseph Caryl, Thomas Goodwin, Philip Nye, John Owen y Hugh Peters. Los presbiterianos un poco menos incluyeron a Thomas Manton, Stephen Marshall y Obadiah Sedgwick. Algunos bautistas incluso se involucraron, en particular Henry Jessey y John Tombes. Los Trier y Eyectores permitieron que muchos ministros anglicanos permanecieran en sus parroquias siempre que no fueran monárquicos políticamente activos, dieran evidencia de piedad y prometieran abstenerse de usar el Libro de Oración Común. Si se nombraba a presbiterianos o independientes a una parroquia, eran libres de modelarla según las líneas de sus propios ideales eclesiásticos. Richard Baxter, un oponente del esquema, no obstante testificó a favor de su beneficio: y prometió abstenerse de usar el Libro de Oración Común. Si se nombraba a presbiterianos o independientes a una parroquia, eran libres de modelarla según las líneas de sus propios ideales eclesiásticos. Richard Baxter, un oponente del esquema, sin embargo testificó en su beneficio: y prometió abstenerse de usar el Libro de Oración Común. Si se nombraba a presbiterianos o independientes a una parroquia, eran libres de modelarla según las líneas de sus propios ideales eclesiásticos. Richard Baxter, un oponente del esquema, sin embargo testificó en su beneficio:

La verdad es que, aunque unos pocos independientes demasiado rígidos y demasiado ocupados entre ellos fueron demasiado severos con todos los arminianos, y demasiado particulares en investigar las evidencias de santificación en aquellos a quienes examinaron, y algo demasiado laxos al admitir a los indoctos y hombres erróneos que favorecían el antinomianismo o el anabautismo; sin embargo, para darles lo que les corresponde, hicieron mucho bien en la iglesia. Salvaron a muchas congregaciones de maestros ignorantes, impíos y borrachos, esa clase de hombres que no tienen la intención de más en el ministerio que leer un sermón el domingo, y todo el resto de la semana va con la gente a la taberna y los endurece en el pecado; y esa clase de ministros que predicaron contra la vida santa, o predicaron como hombres que nunca la conocieron. Estos generalmente los rechazaban, y en su lugar admitían a todos los que podían, predicadores serios, y vivieron una vida piadosa, de la opinión más tolerable que fueran; de modo que, aunque muchos de ellos eran un poco parciales por los independientes, separatistas, hombres de la quinta monarquía y anabautistas, y contra los prelatistas [episcopales] y arminianos, tan grande fue el beneficio por encima del daño que trajeron a la iglesia. , que muchos miles de almas bendijeron a Dios por los ministros fieles a quienes dejaron entrar, y se entristecieron cuando los prelatistas luego los expulsaron nuevamente.

4. Otras cifras clave

Richard Baxter

Richard Baxter(1615-1691) es probablemente el puritano más famoso de todos. Nacido en Rowton, Shropshire, nunca estudió en la universidad; su maestro de escuela lo desaconsejó y lo envió a estudiar con un amigo en el castillo de Ludlow. En consecuencia, Baxter fue en gran parte autodidacta. Lo que le faltaba en la educación universitaria, lo compensaba con creces en la vasta extensión de su lectura privada (que incluía a los teólogos escolásticos medievales) y el sutil genio de su intelecto. Un despertar espiritual en su adolescencia, en parte a través de la lectura de *The Bruised Reed* de Richard Sibbes, dirigió los pensamientos de Baxter al ministerio, y fue ordenado por el obispo de Worcester en 1638. Desde 1641 estuvo a cargo de la iglesia parroquial de Kidderminster en Worcestershire. . Cuando estalló la Guerra Civil, el leve puritanismo de Baxter lo puso en el lado parlamentario, pero Worcester era realista, y Baxter tuvo que huir. Terminó siendo capellán en el ejército parlamentario, donde se esforzó por mitigar las opiniones religiosas y políticas radicales que se estaban extendiendo entre los soldados. Siempre moderado, se opuso a la Solemn League and Covenant, a la ejecución del rey y al ascenso al poder de Oliver Cromwell. Su veredicto sobre Cromwell fue mixto:

En conferencia abierta, declaré que Cromwell y sus seguidores eran culpables de traición y rebelión, agravados por la perfidia y la hipocresía. Pero, sin embargo, no pensé que fuera mi deber delirar contra él en el púlpito, o hacer esto de manera tan inoportuna e imprudente que pudiera irritarlo hasta hacer travesuras. Y más bien porque, mientras mantenía su aprobación de una vida piadosa en general, y de todo lo que era bueno, excepto aquello contra lo cual el interés de su causa pecaminosa lo comprometía a oponerse; así que me di cuenta de que su propósito era hacer el bien en general y promover el Evangelio y los intereses de la piedad, más de lo que lo habían hecho antes de él; excepto en aquellos detalles que iban en contra de su propio interés.

Baxter finalmente regresó a Kidderminster alrededor de 1647; su predicación y visitación pastoral durante la década siguiente revolucionaron el estado moral y espiritual de la parroquia. Su predicación tuvo un poder incomparable; un biógrafo del siglo XIX comentó que, con sus sermones, Baxter “atrajo más corazones al gran Corazón Roto que cualquier otro inglés de su época”.

Cuando se restauró la monarquía en 1660 (con la ayuda de la influyente voz de Baxter), Carlos II le ofreció a Baxter el obispado de Hereford, pero este se negó debido a su insatisfacción con el episcopado anglicano. Fue expulsado de la Iglesia y de Kidderminster,

convirtiéndose en un inconformista destacado. A menudo clasificado como presbiteriano, las opiniones de Baxter sobre el gobierno de la iglesia eran de hecho demasiado eclécticas para encajar en cualquier sistema. Sufrió una grave persecución por su inconformidad, especialmente bajo el infame juez Jeffreys en 1685.[48](#) Vivió para ver el derrocamiento de Jacobo II por Guillermo de Orange, y se regocijó en ello. Su autobiografía, las *Reliquiae Baxterianae* (1696), es una de las fuentes primarias más importantes (y legibles) de todo el período de la Guerra Civil y Restauración.

El legado de Baxter es enorme. Escribió más que cualquier otro puritano, quizás más que cualquier otro autor inglés (una "obra completa" llenaría 60 volúmenes); redactado en un inglés sencillo y vigoroso, sus escritos espirituales han sido muy apreciados desde ese día hasta hoy: Llamado a los inconversos, Causas y peligros de desprestigiar a Cristo y su Evangelio, La vida divina, La vida de fe, Ahora o nunca, Un santo o un bruto, un tratado de conversión, un tratado de abnegación ... Éstas son la flor más fina de la divinidad práctica puritana. Tres de las obras de Baxter merecen una mención especial: El pastor reformado (1656) es el clásico puritano universalmente reconocido sobre la obra del ministerio; The Christian Directory (1673) es la obra maestra de la casuística puritana; y The Saints 'Everlasting Rest (1650), compuesto después de que Baxter casi muere de una hemorragia nasal,

Las obras de Baxter más orientadas a la doctrina han demostrado ser más problemáticas para la mayoría de los calvinistas convencionales debido a la enorme independencia de pensamiento de Baxter. Tan a menudo como expuso la ortodoxia reformada, con la misma frecuencia dio un paso fuera de ella, ofreciendo su propia interpretación "baxteriana" de la Ley y el Evangelio, la naturaleza y el alcance de la expiación, la seguridad, la perseverancia y otros temas.[49](#)

John Owen

John Owen (1616-1683) es el teólogo doctrinal más conocido entre los puritanos. Nacido en Stadhampton en Oxfordshire, estudió en el Queen's College de Oxford, donde recibió su título de Maestría en Artes en 1635. Luego fue ordenado diácono anglicano y comenzó a estudiar teología, pero dejó la universidad en 1637, desilusionado con la teología arminiana de la High Church, y adorarlo estaba abrazando. Una vez que estalló la Guerra Civil, Owen (un parlamentario) se convirtió en 1642 en ministro de la parroquia de Fordham en Essex, mudándose en 1646 a Coggeshall. Para cuando fue a Coggeshall, sus puntos de vista sobre el gobierno de la iglesia se habían desarrollado del presbiterianismo a la independencia. Sin embargo, continuó

funcionando dentro del sistema parroquial (ahora controlado por el parlamento). Su predicación y los escritos teológicos que habían comenzado a fluir de su pluma lo llevaron cada vez más al ojo público; como Independiente, fue apreciado por los líderes del Nuevo Ejército Modelo. Cuando Charles I fue ejecutado, el Parlamento Rump eligió a Owen para que les predicara al día siguiente. Aunque no mencionó específicamente la ejecución del rey, el sermón se tituló El cielo justo alentado por la protección divina.

Owen disfrutó de un gran favor durante todo el período de la República inglesa. Acompañó a Cromwell como capellán en su expedición irlandesa de 1649 y su invasión de Escocia en 1650. En 1651 Cromwell nombró a Owen Decano de la Catedral de Christ Church en Oxford, y en 1652 se convirtió en vicerrector de la universidad. Fue uno de los Triers de Cromwell en el asentamiento eclesiástico de 1654, y una figura dominante en la Asamblea de Saboya de 1658, donde los independientes ingleses adoptaron una Confesión de Westminster modificada como su propia declaración doctrinal.

Cuando Oliver Cromwell murió en 1658, Owen actuó como intermediario entre el hijo de Oliver, Richard (el nuevo Lord Protector) y los líderes del New Model Army, que preferían una república pura bajo el antiguo Parlamento Rump. Se impuso el republicanismo del Ejército y Richard Cromwell se vio obligado a dimitir. Muchos culparon a Owen como el principal villano de la caída de Richard Cromwell; sería mejor decir que jugó un papel. Finalmente, sin embargo, no fue la República inglesa sino la monarquía Estuardo la que fue restaurada en 1660, y Owen fue despojado de sus cargos civiles y eclesiásticos. Pasó el resto de su vida como un Independiente inconformista, ministrando desde 1666 a una congregación de Londres donde adoraban a muchos antiguos oficiales del Nuevo Ejército Modelo.

La teología de Owen llenó 24 volúmenes, 16 sobre la divinidad doctrinal o práctica, los otros ocho un comentario exhaustivo sobre Hebreos. Probablemente fue el representante inglés supremo de la ortodoxia reformada madura; aunque no escribió una teología sistemática, su tratamiento de diferentes temas fue completo y convincente (aunque su estilo es generalmente criticado por engorroso). Gran parte de los escritos de Owen están en clave de controversia con otros, en particular Richard Baxter, anglicanos, católicos romanos, arminianos y socinianos, lo que brinda una visión esclarecedora de la autocomprensión del puritanismo en la era posterior a 1640. La divinidad práctica de Owen ha sido tan apreciada como su doctrina; los dos se fusionan con un hermoso efecto en su De la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (1657). Después de la restauración de la monarquía en 1660,

Predicadores / teólogos isabelinos

Matthew Parker (1504-75)
Thomas Sampson (1517-1589)
Edmund Grindal (c. 1519-83)
Laurence Humphrey (1527-1590)
John Whitgift (c. 1530-1604)
Peter Baro (1534-1599)
Richard Greenham (c.1535-c.1594)
Thomas Cartwright (c. 1535-1603)
John Field (1545-1588)
Walter Travers (c. 1548-1635)
John Reynolds (1549-1607)
Henry Barrow (c. 1550-93)
Robert Browne (1550-1633)
Richard Hooker (1554-1600)
William Perkins (1558-1602)
John Penry (1559-1593)
Henry Smith (c. 1560 - c.1591)
John Greenwood (muerto en 1593)
Francis Johnson (1563-1618)

Predicadores / teólogos jacobeos

Henry Jacob (1536-1624)

Richard Bancroft (1544-1610)

Lancelot Andrewes (1555-1626)

George Abbot (1562-1633)

John Smyth (c. 1570-1612)

Paul Baynes (c. 1573-1617)

Thomas Helwys (c.1575-c.1616)

John Robinson (1575-1625)

Lewis Bayly (muerto en 1631)

Realeza

Isabel I (1558-1603)

Jacobo I (1603-25)

Henrietta Maria (1609-69)

Carlos I (1625-1649)

Estadistas y generales

Robert Dudley, conde de Leicester (1532-1588)

Sir Francis Walsingham (1532-1590)

John Pym (1584-1643)

Thomas Wentworth (1593-1641)

Oliver Cromwell (1599-1658)

Predicadores / teólogos: Carlos I y la Revolución Inglesa

John Davenant (1572-1641)
William Laud (1573-1645)
Joseph Hall (1574-1656)
John Donne (1573-1631)
Richard Sibbes (1577-1635)
James Ussher (1581-1656)
John Selden (1584-1654)
Nicolás Ferrar (1592-1637)
George Herbert (1593-1633)
Izaak Walton (1593-1683)
John Cosin (1594-1672)
Thomas Coleman (1598-1647)
John Lightfoot (1602-75)

Presbiterianos

William Gouge (1578-1653)
Cornelius Burges (o Burgess) (hacia 1589-1665)
Stephen Marshall (hacia 1594-1655)
Richard Vines (1600-1656)
Obadiah Sedgwick (c.1600-58)
Edmund Calamy (1600-1666)
Lazarus Seaman (muerto en 1675)
Richard Baxter (1615-1691)
Thomas Manton (1620-77)

Independientes:

Francis Rous (1579-1659)
William Bradford (1590-1657)
John Goodwin (1594-1665)
Philip Nye (c. 1595-1672)
Hugh Peters (o Peter) (1598-1660)
Puente de William (1600-70)
Thomas Goodwin (1600-80)
Joseph Caryl (1602-73)
Thomas Brooks (1608-80)
Peter Sterry (1613-1672)
John Owen (1616-1683)

Bautistas:

John Spilsbury (c.1593-1668)
Hanserd Knollys (c. 1598-1691)
Henry Jessey (1601-63)

John Tombes (c.1603–76)
Roger Williams (c.1603–83)
Henry Denne (c.1605–66)
Christopher Blackwood (c.1607–70)

Cuáqueros:

James Nayler (1618-1660)

Jorge Fox (1624-1691)

William Penn (1644-1718)

Robert Barclay (1648-1690)

La Reforma inglesa: los protestantes somos los verdaderos católicos

En cuanto a nuestra doctrina, que con razón podemos llamar la doctrina católica de Cristo, está tan lejos de ser nueva que Dios, que es sobre todo el más antiguo, y Padre de nuestro Señor Jesucristo, nos ha dejado lo mismo en el Evangelio, en las obras de los Profetas y Apóstoles, siendo monumentos de mayor antigüedad. De modo que nadie puede pensar ahora que nuestra doctrina es nueva, a menos que los mismos piensen que la fe de los Profetas, o el Evangelio, o Cristo mismo es nuevo.

Y en cuanto a su religión [católica romana], si es de tanto tiempo como los hombres creen que es, ¿por qué no lo prueban con los ejemplos de la Iglesia primitiva, los padres y los concilios? de los viejos tiempos? ¿Por qué yace en el polvo una causa tan antigua durante tanto tiempo, desprovista de abogado? Siempre han tenido a mano fuego y espada, pero en cuanto a los antiguos consejos y los padres, todos callados, ni una palabra. Seguramente, en contra de toda razón, empezaron primero con estos medios tan sangrientos y extremos, si hubieran podido encontrar otros más fáciles y suaves. Y si confían tan plenamente en la antigüedad, y no usan disimulo, ¿por qué John Clement, un compatriota nuestro [católico romano], pero hace pocos años, en presencia de ciertos hombres honestos y de buen crédito,⁵⁰

Los viejos padres Orígenes y Crisóstomo exhortan al pueblo a leer las Escrituras, a comprarles libros, a razonar en casa entre ellos sobre asuntos divinos: esposas con sus maridos y padres con sus hijos. Estos hombres [católicos romanos] condenan las Escrituras como elementos muertos y, en la medida de lo posible, excluyen a la gente de ellas. Los antiguos padres, Cipriano, Epifanio y Jerónimo, dicen, para quien, acaso, ha hecho un voto de llevar una vida [soltera] y después vive impúdicamente y no puede apagar las llamas de la lujuria, "es mejor casarse con una esposa y vivir honestamente en matrimonio ". Y el anciano padre Agustín juzga que el mismo matrimonio es bueno y perfecto, y que no debe romperse de nuevo. Estos hombres [católicos romanos], si un hombre se ha comprometido una vez por un voto, aunque después se quema, guardan queans [prostitutas], y se contaminó con una vida nunca tan pecaminosa y desesperada, sin embargo, no permiten que esa persona se case con una esposa; o si tiene la oportunidad de casarse, no lo permiten por matrimonio. Y comúnmente enseñan que es mucho mejor y más piadoso tener una concubina y una ramera que vivir en ese tipo de matrimonio.

El anciano padre Agustín se quejaba de la multitud de ceremonias, con las que incluso entonces veía sobrecargadas las mentes y las

conciencias de los hombres. Estos hombres [católicos romanos], como si Dios no considerara nada más que sus ceremonias, los han aumentado tan desmesuradamente, que ahora no queda casi nada en sus iglesias y lugares de oración ...

Pero, dicen ellos, "habéis sido de nuestra comunión, pero ahora habéis abandonado vuestra profesión y os habéis apartado de nosotros". Es verdad; nos hemos apartado de ellos, y por ello damos gracias al Dios Todopoderoso y nos regocijamos grandemente por nosotros. Pero a pesar de todo esto, de la Iglesia primitiva, de los Apóstoles y de Cristo no nos hemos apartado. Es cierto que fuimos criados con estos hombres [católicos romanos] en la oscuridad y en la falta del conocimiento de Dios, como Moisés fue educado en la sabiduría y en el seno de los egipcios. "Hemos sido de su compañía", dice Tertuliano, "lo confieso, y no es de extrañar en absoluto; porque, "dice él," los hombres sean hechos y no nacidos cristianos ".

Joya joya

La Apología de la Iglesia de Inglaterra, cap. 5

¡Reforma ahora!

Ellos [los anglicanos] dicen: "He aquí, tenemos un príncipe cristiano y una madre en Israel". Pero, ¿pueden [los gobernantes] ser cristianos cuando hacen que [los creyentes] rechacen o resistan el gobierno de Cristo en Su Iglesia, o no estarán sujetos a él? Si, por tanto, se niegan y resisten, ¿cómo se les debe demorar? Si están con ellos, no hay demora; y si están en contra de ellos, no son cristianos y, por lo tanto, tampoco puede haber demora. Porque el digno no se quedará con el indigno, sino que los desampará, como está escrito: Salvad vosotros de esta perversa generación; y no echéis perlas delante de los cerdos, ni cosas sagradas a los perros; y no reprendas al escarnecedor, dice el sabio. para que no te aborrezca; y pregunta quién es digno, dice el Cristo. El que será salvo, no debe demorarse por este hombre o aquel:

Por tanto, ¡ay de vosotros, guías ciegos, que desecháis todo esperando a los magistrados! El Señor recordará esta iniquidad y visitará este pecado sobre ti. No queréis que el reino de Dios avance por su Espíritu, sino por un ejército y fuerza en verdad; no lo tendréis como levadura escondida en tres pedazos de harina, hasta que leuda todo, pero de una vez lo tendréis todo en alto. , por el poder civil y la autoridad: te ofendes por la bajeza y los pequeños comienzos, y debido a los problemas al comenzar la reforma, no harás nada. Por tanto, Cristo será la roca de escándalo para vosotros, y tropezaréis y caeréis, y seréis quebrantados, y seréis enredados y seréis presos. Serás librado del yugo del Anticristo, al cual voluntariamente entregas tu cuello, con arco, espada, batalla, caballos y jinetes, es decir, por el poder civil y la pompa de los magistrados; por sus proclamaciones y parlamentos; y el reino de Dios debe venir con observación, para que los hombres digan:

He aquí el Parlamento o He aquí los decretos de los obispos; pero el reino de Dios debe estar dentro de vosotros. La obediencia interna a la predicación externa y al gobierno de la Iglesia, con novedad de vida, ese es el reino del Señor. Esto lo desprecias. Por tanto, desearéis ver el reino de Dios, y no lo veréis, y disfrutar un día del Hijo del Hombre, y no lo disfrutaréis. con novedad de vida, ese es el reino del Señor. Esto lo desprecias. Por tanto, desearéis ver el reino de Dios, y no lo veréis, y disfrutar un día del Hijo del Hombre, y no lo disfrutaréis. con novedad de vida, ese es el reino del Señor. Esto lo desprecias. Por tanto, desearéis ver el reino de Dios, y no lo veréis, y disfrutar un día del Hijo del Hombre, y no lo disfrutaréis.

Robert Browne

Un tratado de reforma sin demora en ningún

La diferencia entre justificar y santificar la justicia

Hay una justicia glorificadora de los hombres en el mundo venidero; y hay aquí una justicia que justifica y santifica. La justicia con la que seremos revestidos en el mundo venidero es perfecta e inherente. Eso por lo que somos justificados es perfecto, pero no inherente. Eso por lo que somos santificados, inherentes, pero no perfectos. Esto abre un camino a la comprensión clara de esa gran pregunta, que aún se encuentra en controversia entre nosotros y la Iglesia de Roma, sobre el asunto de la justificación de la justicia ...

¿Diré más perfectamente justo que si él mismo hubiera cumplido toda la ley? Debo prestar atención a lo que digo; pero el Apóstol dice: "Al que no conoció pecado, Dios por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él". A los ojos de Dios el Padre somos tales como lo es el mismo Hijo de Dios. Sea contado como locura, o frenesí, o furia, o lo que sea. Es nuestra sabiduría y nuestro consuelo; No nos importa ningún conocimiento en el mundo que no sea este: que el hombre pecó y Dios sufrió; que Dios se ha hecho a sí mismo pecado de los hombres, y que los hombres son hechos justicia de Dios. o furia, o lo que sea. Es nuestra sabiduría y nuestro consuelo; No nos importa ningún conocimiento en el mundo que no sea este: que el hombre pecó y Dios sufrió; que Dios se ha hecho a sí mismo pecado de los hombres, y que los hombres son hechos justicia de Dios. o furia, o lo que sea. Es nuestra sabiduría y nuestro consuelo; No nos importa ningún conocimiento en el mundo que no sea este: que el hombre pecó y Dios sufrió; que Dios se ha hecho a sí mismo pecado de los hombres, y que los hombres son hechos justicia de Dios.

Por tanto, veis que la Iglesia de Roma, al enseñar la justificación por la gracia inherente, pervierte la verdad de Cristo, y que por las manos de sus Apóstoles hemos recibido algo diferente de lo que ella enseña.

Ahora, en cuanto a la justicia de la santificación, negamos que no sea inherente; concedemos que, a menos que trabajemos, no lo tenemos;

solo lo distinguimos como una cosa en la naturaleza diferente de la justicia de la justificación: somos justos de una manera por la fe de Abraham, de otra manera, a menos que hagamos las obras de Abraham, no somos justos. De uno, San Pablo, "Al que no obra, pero cree, la fe se le cuenta por justicia". Del otro, San Juan, "Justo es el que obra la justicia". De uno, San Pablo prueba con el ejemplo de Abraham que lo tenemos de fe sin obras. Del otro, Santiago con el ejemplo de Abraham, que por las obras lo tenemos, y no solo por la fe. San Pablo corta claramente estas dos partes de la justicia cristiana una de la otra; porque en el sexto a los romanos escribe, "Habiendo sido liberados del pecado y hechos siervos de Dios, tendréis vuestro fruto en santidad, y el fin de la vida eterna". "Habéis sido liberados del pecado y hechos siervos de Dios": esta es la justicia de la justificación; "Tenéis vuestro fruto en santidad": esta es la justicia de la santificación. Por el que nos interesa el derecho a heredar; por el otro somos llevados a la posesión real de la bienaventuranza eterna, y así el fin es la vida eterna.

Richard Hooker

Un discurso erudito de la justificación

Grados de fe

Por último, debemos considerar los grados de aprehensión,⁵¹ y son dos: hay una aprehensión débil y hay una aprehensión fuerte, como hay una fe débil y fuerte. La fe débil y la aprehensión es cuando nos esforzamos por aprehender. Este esfuerzo es, cuando lamentamos nuestra incredulidad, luchamos contra nuestras múltiples dudas, queremos creer con un corazón honesto, deseamos reconciliarnos con Dios y constantemente usamos los buenos medios para creer. Porque Dios acepta la voluntad de creer por la fe misma y la voluntad de arrepentirse para el arrepentimiento. La razón de esto es clara. Todo acto sobrenatural presupone un poder o don sobrenatural; y, por tanto, la voluntad de creer y arrepentirse presupone el poder y el don de la fe y el arrepentimiento en el corazón.

Se puede objetar que en la mente de los que creen de esta manera abundan las dudas de las misericordias de Dios. Resp. Aunque las dudas nunca abundan, no son de la naturaleza de la fe, sino que son contrarias a ella. En segundo lugar, debemos diferenciar entre aprehensión verdadera y aprehensión fuerte. Si realmente lo aprehendemos, aunque no fuertemente, es suficiente. La mano paralítica puede recibir un regalo, aunque no con tanta fuerza como otro. El hombre del Evangelio dijo: Señor, creo, ayuda a mi incredulidad. Marcos 9:24. Es decir, ayuden a mi fe, que por su pequeñez más bien puede llamarse incredulidad que fe. Esta es la fe común de los verdaderos creyentes. Porque en este mundo vivimos más bien de hambre y sed, que de plena comprensión

de Cristo; y nuestro consuelo reside más en esto, que somos conocidos de Dios, que en que conocemos a Dios.

El grado más alto de fe es la plena persuasión de la misericordia de Dios. Así dice el Espíritu Santo, que Abraham no era débil por incredulidad, sino fuerte en la fe, Rom. 4:20. Pero, ¿dónde estaba esta fuerza? En eso estaba plenamente convencido de que Dios, que había prometido, también lo cumpliría. Esta medida de fe no es incidente para todos los creyentes, sino para los profetas, apóstoles, mártires y aquellos que han sido ejercitados durante mucho tiempo en la escuela de Cristo.

Y esto aparece por el orden por el cual alcanzamos este grado de fe. Primero, debe haber un conocimiento de Cristo: luego sigue una persuasión general de la posibilidad del perdón y la misericordia, por la cual creemos que nuestros pecados son perdonables. Un ejemplo de lo cual tenemos en el hijo pródigo, Lucas 15:18. Después de esto, el Espíritu Santo obra la voluntad y el deseo de creer, y despierta el corazón para hacer una invocación humilde y seria de perdón. Después de la oración hecha instantáneamente, sigue un asentamiento y calma de la conciencia, de acuerdo con la promesa, Matt. 7: 7, Llama, se abrirá, buscad, hallaréis, pedid, recibiréis. Después de todo esto, sigue una experiencia en múltiples observaciones de las misericordias de Dios y el amor en Cristo: y después de la experiencia, sigue una plena persuasión. Abraham no tenía esta completa persuasión, hasta que Dios le habló varias veces. David, tras mucha prueba de la misericordia y el favor de Dios, llega a una resolución y dice, Salmo 23: 6. Sin duda, la bondad y la misericordia me seguirán todos los días de mi vida.

Esta distinción de los grados de fe, más bien debe ser observada, porque los papistas suponen que enseñamos, que toda fe es una persuasión completa, y que cada uno de nosotros tiene esta persuasión. Que es de otra manera. Porque certeza la atribuimos a toda fe, pero no plenitud de certeza. Tampoco enseñamos que todos los hombres deben tener una persuasión completa, al principio.

William Perkins

Comentario sobre Gálatas 2: 15-16

Meditaciones para animarnos a la oración de la mañana.

1. Si, cuando estás a punto de orar, Satanás sugiere que tus oraciones son demasiado largas y que, por lo tanto, sería mejor omitirlas o acortarlas, medita que la oración es tu sacrificio espiritual, con el que Dios se complace. (Hebreos 13: 15-16); y por eso es tan desagradable para el diablo y tan irritante para la carne. Dobla, pues, tus afectos (querrán, ni ellos) a un ejercicio tan santo; asegurándote que tanto más agrada a Dios, cuanto más desagradable a tu carne.

2. No olvides que el Espíritu Santo lo escribe como una nota especial de los reprobados: No invocan al Señor, no invocan a Dios. (Sal. 14: 4, 53: 4)... Por otro lado, que Dios ha prometido que todo aquel que invocare su nombre será salvo. (Romanos 10:13). Es cierto que el que no toma conciencia del deber de la oración, no tiene la gracia del Espíritu Santo en él, porque el espíritu de gracia y de oración son uno (Zacarías 12:10) y, por lo tanto, la gracia y la oración van juntas. Pero el que puede orar a Dios con un corazón arrepentido por la mañana y por la noche, seguro que tiene su medida de gracia en este mundo, y tendrá su porción de gloria en la vida venidera.
3. Recuerde que, como el aborrecimiento de la carne y el dolor al hablar, son dos síntomas de un cuerpo enfermo; tan fastidio de orar cuando hablas con Dios, y descuido al escuchar cuando Dios, por su palabra, te habla, son dos signos seguros de un alma enferma.
4. Recuerde las fervientes devociones de los cristianos de la iglesia primitiva, que pasaban muchas noches enteras y vigiliias velando y orando por el perdón de sus pecados, y que pudieran encontrarse listos para la venida de Cristo; y que David no se contentaba con orar por la mañana, al atardecer y al mediodía (Sal. 55: 16-17), sino que también se levantaba a la medianoche para orar a Dios (Sal. 119: 62). Y si Cristo reprendió a sus discípulos, porque no quisieron velar con él ni una hora en oración (Mat. 26:40), ¿qué reprensión te mereces, quién te parece demasiado tiempo para continuar en oración sino un cuarto de hora? Si has pasado varias horas en una pelota o un juego vanos; sí, días y noches enteros en cardar y cortar en cubitos, para complacer tu carne, avergüenza pensar que orar durante un cuarto de hora es un ejercicio demasiado largo para el servicio de Dios.
5. Considere, que si los papistas, en su superstición ciega, lo hacen en una lengua desconocida, y por lo tanto poco edificante, apta solo para los hijos de la Babilonia mística (1 Corintios 14:14, Génesis 11: 9, Apocalipsis 17: 5). , murmuran en sus rosarios cada mañana y cada tarde tantas decenas de avemarías, padres y oraciones idólatras, ¿cómo, en su devoción supersticiosa, se levantarán en juicio contra ti, profesando ser un verdadero adorador de Cristo? Si piensas que estas oraciones son una tarea demasiado larga, más cortas en cantidad que las de ellos, pero mucho más rentables en

calidad, tendientes sólo a la gloria de Dios y tu bien; y compilado de tal manera de la frase de la Escritura, para que puedas hablar a Dios, tanto en sus propias palabras santas, como en tu propia lengua nativa: avergüénzate de que los papistas, en su adoración supersticiosa de las criaturas, deben mostrarse más devotos que tú en la adoración sincera del Dios único y verdadero (Juan 17: 3). Y de hecho, una oración en devoción privada debería ser un discurso continuo, en lugar de muchos fragmentos rotos.

6. Por último, cuando esos pensamientos te vengan a la cabeza, ya sea para apartarte de la oración o para distraerte en la oración, recuerda que esas son las aves que el maligno envía para devorar la buena semilla y los cadáveres de tus sacrificios espirituales; pero esfuérzate con Abraham para ahuyentarlos (Génesis 15:11). Sin embargo, si a veces percibes que tu espíritu está aburrido y que tu mente no es apta para la oración y la santa devoción, no te esfuerces demasiado por ese tiempo, sino humillándote al sentir tu debilidad y torpeza, sabiendo que Dios acepta la mente dispuesta, aunque esté oprimida por la pesadez de la carne (Mateo 26:41; 2 Corintios 8:12), esfuércese la próxima vez por recompensar esta torpeza, redoblando su celo, y por el momento presente, elogie tu alma a Dios en esta o en una oración corta similar ...

Lewis Bayly
La práctica de la piedad

Una confesión de fe

Creo, oh Señor, en ti, Padre, Verbo, Espíritu, un solo Dios;
que todo fue creado por Tu amor y poder paternos;
que por tu bondad y amor a la humanidad
todo ha sido reunido en unidad en Tu Palabra,
quien, por nosotros los mortales y por nuestra salvación, se hizo carne,
fue concebido y nació, sufrió y fue crucificado,
murió y fue sepultado y descendió,
se levantó de nuevo, ascendió y se sentó en lo alto,
vendrá otra vez, y será nuestro juez;
que por la radiante manifestación y energía de Tu Santo Espíritu
un pueblo que te pertenece ha sido llamado a salir del mundo entero,
en una comunidad de creencia en la verdad y una vida santa,
donde compartimos la comunión de los santos
y el perdón de los pecados en este mundo,

y esperar la resurrección del cuerpo
y vida para siempre en el mundo venidero.
Esta santísima fe, que una vez fue confiada a los santos,
Yo creo, oh Señor; Ayúdame a mi incredulidad,
ensancha mi pequeña fe!
Concédeme amar al Padre por su amor,
reverencia al Todopoderoso por su poder,
ya él confía mi alma para hacer el bien, como al fiel Creador.
Concede que pueda experimentar
salvación de Jesús,[52](#)
unción de Cristo,[53](#)
adopción del Hijo unigénito;
puedo servir al señor
en la fe por su concepción milagrosa,
en humildad por su nacimiento,
en paciencia por sus sufrimientos, pero con impaciencia hacia el pecado.
Por el amor de Su cruz, que crucifique todo lo que me lleve al pecado;
por causa de su muerte, que yo muera la carne;
por causa de su sepultura, que entierre los malos pensamientos en la tierra de las buenas
obras;
por el bien de Su descenso, que reflexione sobre el infierno;
por el bien de Su resurrección, permítanme reflexionar sobre la nueva vida que Él da;
por el bien de Su ascensión, que pueda fijar mi mente en las cosas de arriba; por el bien de
estar sentado en lo alto, puedo fijar mi mente
en las realidades superiores que se encuentran a Su diestra;
por Su regreso, que tiemble en Su segunda venida;
por causa de su juicio, que me juzgue a mí mismo antes de ser juzgado.
Concede que el Espíritu sople sobre mí gracia salvadora,
para que pueda tener mi vocación, mi santificación y mi comunión
en la santa Iglesia católica,
compartiendo sus cosas santas -
oraciones, ayunos, llantos, vigiliass, sufrimientos -
para la seguridad de la remisión de los pecados,
por la esperanza de la resurrección y la admisión a la vida que no tiene fin.

Lancelot Andrewes
Oraciones privadas

Debería haber sido yo

Escúpeme en mi cara, judíos, y atraviesa mi costado,
Me abofetean, me mofan, me azoten y me crucifiquen,
Porque he pecado, y he pecado, y solo Él,
El que no pudo cometer iniquidad, ha muerto.
Pero con mi muerte no puedo quedar satisfecho
Mis pecados, que sobrepasan la impiedad de los judíos:
Una vez mataron a un hombre sin gloria, pero yo

Crucifícalo todos los días, siendo ahora glorificado.

Oh, déjame, entonces, su extraño amor seguir admirando:

Los reyes perdonan, pero Él cargó con nuestro castigo.

Y Jacob vino vestido con un atuendo rudo y vil

Pero para suplantar, y con intención lucrativa;

Dios se vistió de carne de hombre vil, para que

Podría ser lo suficientemente débil como para sufrir dolor.

John Donne

Santos Sonetos, soneto XI

Envía no saber por quién doblan las campanas

Ningún hombre es una isla en sí misma; cada hombre es un pedazo del continente, una parte del principal. Si un terrón es arrastrado por el mar, Europa es menos, tanto como si lo fuera un promontorio, así como si fuera una casa solariega de tu amigo o del tuyo: la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy involucrado en la humanidad. , y por lo tanto nunca envíe para saber por quién doblan las campanas; te cobrará. Tampoco podemos llamar a esto una mendicidad de la miseria, o un préstamo de la miseria, como si no fuéramos lo suficientemente miserables de nosotros mismos, sino que tuviéramos que traer más de la casa vecina, al asumir la miseria de nuestros vecinos. Verdaderamente sería una codicia excusable si lo hiciéramos, porque la aflicción es un tesoro, y casi nadie tiene suficiente. Ningún hombre tiene suficiente aflicción que no haya madurado y madurado y hecho apto para Dios por esa aflicción. Si un hombre lleva un tesoro en lingotes o en una cuña de oro, y no tiene ninguno acuñado en dinero corriente, su tesoro no lo sufragará mientras viaja. La tribulación es un tesoro por su naturaleza, pero no es dinero corriente en su uso, a menos que nos acerquemos más y más a nuestro hogar, el cielo, por medio de él. Otro hombre puede estar enfermo también, y enfermo de muerte, y esta aflicción puede estar en sus entrañas, como el oro en una mina, y no ser de utilidad para él; pero esta campana, que me habla de su aflicción, excava y me aplica ese oro: si por esta consideración del peligro ajeno tomo el mío en la contemplación, y así me aseguro, recurriendo a mi Dios, que es nuestro solo seguridad. pero no es dinero corriente en su uso, a menos que nos acerquemos más y más a nuestro hogar, el cielo, por medio de él. Otro hombre puede estar enfermo también, y enfermo de muerte, y esta aflicción puede estar en sus entrañas, como el oro en una mina, y no ser de utilidad para él; pero esta campana, que me habla de su aflicción, excava y me aplica ese oro: si por esta consideración del peligro ajeno tomo el mío en la contemplación, y así me aseguro, recurriendo a mi Dios, que es nuestro solo seguridad. pero no es dinero corriente en su uso, a menos que nos acerquemos más y más a nuestro hogar, el cielo, por medio de él. Otro hombre puede estar enfermo también, y enfermo de muerte, y esta

aflicción puede estar en sus entrañas, como el oro en una mina, y no ser de utilidad para él; pero esta campana, que me habla de su aflicción, excava y me aplica ese oro: si por esta consideración del peligro ajeno tomo el mío en la contemplación, y así me aseguro, recurriendo a mi Dios, que es nuestro solo seguridad.

Oh Dios eterno y misericordioso, que te has complacido en hablarnos, no solo con la voz de la naturaleza, [que] habla en nuestro corazón, y de Tu palabra, que habla a nuestros oídos, sino con el habla de criaturas mudas, en el asno de Balaam, en el discurso de los incrédulos, en la confesión de Pilato, en el discurso del diablo mismo en el reconocimiento y testimonio de Tu Hijo, acepto humildemente Tu voz en el sonido de esta campana triste y fúnebre. Y primero, bendigo Tu glorioso nombre, que con este sonido y esta voz puedo escuchar Tus instrucciones, en el de otro hombre para considerar mi propia condición; y saber, que esta campana que toca a otro, antes de que suene, pueda acogerme también a mí. Como la muerte es la paga del pecado, me la debe; como la muerte es el fin de la enfermedad, me pertenece; y aunque soy un sirviente tan desobediente que pueda tener miedo de morir, sin embargo, a un maestro tan misericordioso como Tú, no puedo tener miedo de venir; y por tanto, en tus manos, oh Dios mío, encomiendo mi espíritu, una entrega que sé que aceptarás, ya sea que viva o muera; porque tu siervo David lo hizo, poniéndose bajo tu protección para su vida; y tu bendito Hijo lo hizo, cuando entregó su alma a su muerte: declara tu voluntad sobre mí, oh Señor, para vida o muerte en tu tiempo; recibe mi entrega de mí mismo ahora; en tus manos, oh Señor, encomiendo mi espíritu. declara tu voluntad sobre mí, oh Señor, de vida o muerte en tu tiempo; recibe mi entrega de mí mismo ahora; en tus manos, oh Señor, encomiendo mi espíritu. declara tu voluntad sobre mí, oh Señor, de vida o muerte en tu tiempo; recibe mi entrega de mí mismo ahora; en tus manos, oh Señor, encomiendo mi espíritu.

John Donne

Devociones para ocasiones emergentes, 17

La bienvenida del amor divino al pecador

El amor me dio la bienvenida; sin embargo, mi alma retrocedió,

Culpable de polvo y pecado.

Pero el amor de ojos rápidos, observándome aflojar

Desde mi primera entrada en

Se acercó a mí, dulcemente cuestionando

Si me faltara algo.

“Un invitado”, respondí, “digno de estar aquí”:

El amor dijo: “Tú serás él”.

“¿Yo, el cruel, el ingrato? ah mi querida

No puedo mirarte”.

El amor tomó mi mano y la sonrisa respondió
"¿Quién hizo los ojos sino yo?"
"La verdad, Señor, pero los he estropeado; deja mi vergüenza
Ve a donde se merece".
"¿Y tú no sabes", dice Love, "quién tiene la culpa?"
"Querida, entonces serviré".
"Debes sentarte", dice Love, "y probar mi carne".
Así que me senté y comí.

George Herbert
Amor (III)

El verdadero yo y el mejor ser del cristiano están en Cristo

Lo que más preocupa a un hombre bueno en todas las dificultades es él mismo, en la medida en que no esté sometido; está más preocupado consigo mismo que con todos los problemas que le causan; cuando ha mejorado una vez de sí mismo, todo lo que cae de fuera es luz. Donde el espíritu se ensancha, no se preocupa mucho por la servidumbre externa; donde el espíritu es luminoso, no se preocupa mucho por las tinieblas exteriores; donde el espíritu está asentado, no se preocupa mucho por los cambios externos; donde el espíritu es uno consigo mismo, puede soportar brechas externas; donde el espíritu está sano, puede soportar enfermedades externas. Nada puede ser muy malo para nosotros, cuando todo está bien por dentro. Este es el consuelo del hombre santo, que aunque esté turbado consigo mismo, sin embargo, debido al espíritu que hay en él, que es su mejor yo, resuelve gradualmente todo lo contrario, como agua de manantial, estando limpio de sí mismo, se limpia a sí mismo, aunque se vea perturbado por algo arrojado, ya que el mar no soportará nada venenoso, sino que lo arrojará a la orilla. Pero el hombre carnal es como un manantial corrompido, que no puede aclararse por sí mismo, porque está totalmente contaminado; su ojo y su luz son tinieblas y, por tanto, no es de extrañar que no vea nada. El pecado descansa sobre su entendimiento y obstaculiza el conocimiento de sí mismo; está cerca de la voluntad y obstaculiza la lucha contra sí misma. y obstaculiza el conocimiento de sí mismo; está cerca de la voluntad y obstaculiza la lucha contra sí misma. y obstaculiza el conocimiento de sí mismo; está cerca de la voluntad y obstaculiza la lucha contra sí misma.

El verdadero yo que vale la pena poseer es cuando un hombre es llevado a una condición superior y se hace uno con Cristo, y no se estima ni a sí mismo ni a los demás como feliz por cualquier cosa según la carne. 1. Está bajo la ley y el gobierno del Espíritu, y en la medida en que él mismo, obra de acuerdo con ese principio. 2. Trabaja cada vez más para ser transformado a la semejanza de Cristo, en quien estima que tiene su mejor ser. 3. Considera buenas o malas todas las cosas que

le suceden, ya que favorecen u obstaculizan su mejor condición. Si todo va bien para eso, él se cuenta bien, pase lo que pase.

Otro hombre, cuando hace algo bueno, no hace su parte; pero un hombre piadoso, cuando hace el bien, está en su propio elemento; lo que otro hombre hace por fines y razones, lo hace por una nueva naturaleza, la cual, si no hubiera ley que imponga, lo movería a lo que agrada a Cristo. Si es apartado por la pasión o la tentación, que no juzga que es él mismo, sino que se venga santamente de sí mismo por ello, como redimido y arrebatado de sí mismo; se cree que no es un deudor, ni debe ningún servicio a su yo corrupto. Lo que él trama, proyecta y trabaja es para que Cristo gobierne en todas partes, y especialmente en sí mismo, porque no es suyo, sino de Cristo, y por lo tanto desea vaciarse cada vez más de sí mismo, para que Cristo sea todo en todos. en él.

Richard Sibbes

El conflicto del alma consigo misma y la victoria sobre sí misma por la fe, Capítulo 9

El despertar espiritual de George Fox

Como no puedo declarar la miseria en la que estaba, fue tan grande y pesada para mí, así que tampoco puedo exponerme las misericordias de Dios en toda mi miseria. ¡Oh, el amor eterno de Dios a mi alma, cuando estaba en gran angustia! Cuando mis angustias y tormentos eran grandes, entonces Su amor era sumamente grande. Tú, Señor, haces del campo fértil un desierto estéril, y del desierto estéril un campo fértil. ¡Tú derribas y preparas! ¡Matas y das vida! ¡Todo el honor y la gloria sean para ti, oh Señor de la Gloria! El conocimiento de ti en el Espíritu es vida; pero ese conocimiento que es carnal obra muerte ...

Ahora, después de haber recibido esa apertura del Señor, que ser criado en Oxford o Cambridge no era suficiente para capacitar a un hombre para ser un ministro de Cristo, miré menos a los sacerdotes y me interesé más por el pueblo disidente. Entre ellos vi que había algo de ternura; y muchos de ellos vinieron después para convencerse, porque tenían algunas vacantes.>

Pero como había abandonado a los sacerdotes, dejé también a los predicadores separados, ya los estimados como las personas más experimentadas; porque vi que no había ninguno entre todos que pudiera hablar de mi condición. Cuando todas mis esperanzas en ellos y en todos los hombres se desvanecieron, de modo que no tenía nada externamente para ayudarme, ni podía decir qué hacer, entonces, oh, entonces, escuché una voz que decía: "Hay uno, incluso Cristo Jesús, que puede hablar de tu condición "; y cuando lo escuché, mi corazón saltó de gozo.

Entonces el Señor me permitió ver por qué no había nadie en la tierra que pudiera hablar de mi condición, es decir, que pudiera darle toda la gloria. Porque todos están bajo el pecado y encerrados en la

incredulidad, como yo lo había estado; para que Jesucristo tenga la preeminencia que ilumina y da gracia, fe y poder. Por tanto, cuando Dios obra, ¿quién se lo impedirá? Y esto lo supe experimentalmente.

Mi deseo por el Señor se hizo más fuerte y el celo en el conocimiento puro de Dios, y solo de Cristo, sin la ayuda de ningún hombre, libro o escritura. Porque aunque leí las Escrituras que hablaban de Cristo y de Dios, no lo conocí, sino por revelación, como abrió el que tiene la llave, y como el Padre de la vida me atrajo a su Hijo por el Espíritu. Entonces el Señor me guió suavemente y me dejó ver Su amor, que era interminable y eterno, superando todo el conocimiento que los hombres tienen en el estado natural, o pueden obtener de la historia o los libros; y ese amor me permitió verme a mí mismo, como estaba sin Él.

Tenía miedo de toda compañía, porque los veía perfectamente donde estaban, por el amor de Dios, que me dejaba verme a mí mismo. No tuve comunión con ningún pueblo, sacerdotes o profesores, o cualquier tipo de personas separadas, sino con Cristo, quien tiene la llave, y me abrió la puerta de Luz y Vida. Tenía miedo de toda charla carnal y habladores, porque no podía ver nada más que corrupciones, y la vida estaba bajo la carga [carga] de las corrupciones.

Cuando yo mismo estaba en lo profundo, encerrado bajo todo, no podía creer que pudiera vencer alguna vez; mis problemas, mis dolores y mis tentaciones eran tan grandes que pensé muchas veces que debería haberme desesperado, estaba tan tentada. Pero cuando Cristo me reveló cómo fue tentado por el mismo diablo, y lo venció y le hirió la cabeza, y que por medio de Él y Su poder, luz, gracia y Espíritu, yo también vencería, tuve confianza en Él; así que fue Él quien me abrió cuando estuve encerrado y no tuve esperanza ni fe. Cristo, que me había iluminado, me dio Su luz para creer; Me dio la esperanza, que él mismo reveló en mí, y me dio su Espíritu y su gracia, que encontré suficiente en las profundidades y en la debilidad.

Así, en las miserias más profundas y en los dolores y tentaciones más grandes que muchas veces me acosan, el Señor en Su misericordia me guardó.

Jorge Fox
diario, Capítulo 1

Una defensa bíblica de la libertad religiosa para todos

En la multitud de consejeros hay seguridad; por tanto, se desea humildemente ser instruido en este punto: a saber. si la persecución por causa de conciencia no es contra la doctrina de Jesucristo, Rey de reyes. Las Escrituras y las razones son estas.

Porque Cristo manda que la cizaña y el trigo (que algunos entienden que son los que andan en la verdad y los que andan en la mentira) deben dejarse solos en el mundo y no ser arrancados hasta la siega, que es el fin del mundo. , Matt. 13:30, 38, etc.

Lo mismo manda Matt. 15:14, que los que son ciegos (como algunos interpretan, inducidos a la religión falsa y se sienten ofendidos con él por enseñar la religión verdadera) deben ser dejados solos, refiriendo su castigo a su caída en el hoyo.

Nuevamente, Lucas 9:54, 55. Reprendió a sus discípulos a quienes les hubiera gustado bajar fuego del cielo y devorar a los samaritanos que no lo recibirían, en estas palabras: No sabéis de qué espíritu sois, el Hijo del Hombre es no viene a destruir la vida de los hombres, sino a salvarlos.

Pablo, el apóstol de nuestro Señor, enseña, 2 Tim. 2:24, que el siervo del Señor no debe ser contencioso, sino que debe ser amable con todos, padeciendo a los malos, instruyéndolos con mansedumbre a los de mente contraria, probando si Dios en algún momento les dará el arrepentimiento para que puedan reconocer la verdad, y llegar a enmendarse de esa trampa del diablo, etc.

De acuerdo con estos mandamientos benditos, los santos profetas predijeron, que cuando cese la ley de Moisés (concerniente a la adoración) y se establezca el reino de Cristo, Isa. 2: 4, Miqueas 4: 3, 4, Quebrarán sus espadas en azadones, y sus lanzas en guadañas. E Isa. 11: 9, Entonces nadie dañará ni destruirá en todo el monte de mi santidad, etc. carnal (dice el Apóstol) 2 Cor. 10: 4.

Pero él encarga estrictamente a sus discípulos que estén tan lejos de perseguir a los que no quieren ser de su religión, que cuando sean perseguidos deben orar (Mat. 5), cuando son maldecidos deben bendecir, etc.

Y la razón parece ser, porque los que ahora son cizaña, pueden de ahora en adelante convertirse en trigo; los que ahora son ciegos, podrán ver en el futuro; los que ahora le resisten, en el futuro lo recibirán; los que ahora están en la trampa del diablo, en adversidad a la verdad, pueden de aquí en adelante llegar al arrepentimiento; los que ahora son blasfemos y perseguidores (como lo fue Pablo) pueden llegar a ser fieles con el tiempo como él; los que ahora son idólatras como lo fueron los corintios (1 Cor. 6: 9) pueden de ahora en adelante convertirse en verdaderos adoradores como ellos; los que ahora no son pueblo de Dios, ni están bajo misericordia (como lo fueron a veces los santos, 1 P. 2:20.) pueden de ahora en adelante convertirse en el pueblo de Dios y obtener misericordia, como ellos.

Algunos no vienen hasta la hora 11, Matt. 20: 6, si los que no vienen hasta la última hora son destruidos, porque no vinieron al principio, entonces nunca vendrán, sino que serán impedidos.

Todas estas premisas se refieren con toda humildad a su piadosa y sabia consideración.

Roger Williams

La tienda sangrienta de la persecución por causa de conciencia

No codiciarás

Recuerda, hombre, que tienes otro mundo en el que vivir; y una vida mucho más larga a la que hacer frente; y que debes estar en el cielo o en el infierno para siempre. Esto es cierto, lo creas o no; y no tienes más tiempo que este para hacer toda tu preparación; y como crees, y vives y trabajas ahora, debe ir contigo por toda la eternidad. Estos son asuntos dignos de tu cuidado. ¿Tienes tiempo [es decir, tiempo] para hacer tal pudín [alboroto] aquí en el polvo, y cuidar y trabajar por algo que no es nada, mientras tienes cosas como estas que cuidar, y una obra de tan trascendente consecuencia? ¿hacer? ¿Puede un hombre que comprende lo que son el cielo y el infierno, encontrar espacio para asuntos innecesarios o tiempo para tanto trabajo innecesario? ...

Mira al cielo, hombre, y recuerda que ahí está tu hogar y tus esperanzas, o de lo contrario eres un hombre perdido para siempre; y por eso es por eso que debes preocuparte y trabajar. Crea sin fingir que debes morar para siempre en el cielo o en el infierno, mientras te preparas aquí, y considera esto como conviene a un hombre, y luego, si puedes, sé mundano y codicioso: las riquezas te parecerán polvo y paja, si puedes. cree y considera tu estado eterno. Escribe en las puertas de tu tienda y tu habitación: Debo estar en el cielo o en el infierno para siempre; o, Este es el tiempo del que depende mi vida sin fin; y creo que cada vez que lo leas, deberías sentir tu codicia como una puñalada en el corazón. ¡Oh mortales cegados! que aman, como gusanos, morar en la tierra! ¿Ojalá Dios te diera un ojo de fe para prever tu fin, y donde debéis morar por toda la eternidad, ¡qué cambio haría en vuestras mentes terrenales! La fe o el sentido serán sus guías. Nada más que la razón santificada por la fe puede gobernar el sentido.

Recuerda que no eres una bestia, que no tiene otra vida para vivir que esta: tienes un alma razonable e inmortal, que fue hecha por Dios para cosas superiores, incluso para Dios mismo, para admirarlo, amarlo, servirlo y disfrútalo. Si un ángel viviera un tiempo en carne, ¿debería convertir una lombriz de tierra y olvidar su vida superior de gloria? Eres como un ángel encarnado; y serás igual a los ángeles, cuando seas libre de esta carne de pecado, Lucas 20:36. Ruega a Dios una luz celestial y una mente celestial, y mira a menudo la palabra de Dios, que te dice dónde debes estar para siempre; y la mundanalidad se desvanecerá en vergüenza.

Richard Baxter

Christian Directory Parte 1, Capítulo 4, Dirección 2.

La gloria del cielo

Ahora la pobre se queja: "¡Ojalá pudiera amar más a Cristo!" Entonces no podrás dejar de amarlo. Ahora, sabes poco de su amabilidad y, por lo tanto, amas poco: entonces, tus ojos afectarán tu corazón, y la visión continua de esa belleza perfecta te mantendrá en un continuo

transporte de amor. Cristianos, ¿no despierta ahora vuestro amor recordar todas las experiencias de su amor? ¿No los derrite la bondad y el sol de la bondad divina calienta sus corazones helados? ¿Qué hará entonces, cuando vivas en amor y tengas todo en Él, que es todo? Seguramente el amor es tanto trabajo como salario. ¡Qué gran favor, que Dios nos dé permiso para amarlo! ¡que será abrazado por aquellos que han abrazado la lujuria y el pecado delante de Él! Pero más que esto, devuelve amor por amor; no, mil veces más. Cristiano, entonces estarás rebosante de amor; sin embargo, ama tanto como puedas, serás diez mil veces más amado. ¿Fueron los brazos del Hijo de Dios abiertos sobre la cruz, y la lanza hizo un pasaje abierto a Su corazón? ¿No estarán abiertos para ti sus brazos y su corazón con gloria? ¿No empezó a amar antes que tú amaras, y no continuará ahora? ¿Te amó a ti, un enemigo? tú, un pecador? a ti, que incluso te aborreciste a ti mismo? y reconocerte, cuando te negabas a ti mismo? ¿Y no te amará ahora inconmensurablemente, hijo? tú, un santo perfecto? ¿Tú, que devuelves amor por amor? El que en amor lloró por la vieja Jerusalén cuando estaba cerca de su ruina, ¡con qué amor se regocijará por la nueva Jerusalén en su gloria! ¿Fueron los brazos del Hijo de Dios abiertos sobre la cruz y un pasaje abierto a Su corazón por la lanza? ¿No estarán abiertos para ti sus brazos y su corazón con gloria? ¿No empezó a amar antes que tú amaras, y no continuará ahora? ¿Te amó a ti, un enemigo? tú, un pecador? a ti, que incluso te aborreciste a ti mismo? y reconocerte, cuando te negabas a ti mismo? ¿Y no te amará ahora inconmensurablemente, hijo? tú, un santo perfecto? ¿Tú, que devuelves amor por amor? El que en amor lloró por la vieja Jerusalén cuando estaba cerca de su ruina, ¡con qué amor se regocijará por la nueva Jerusalén en su gloria! ¿Quién te aborreció a ti mismo? y reconocerte, cuando te negabas a ti mismo? ¿Y no te amará ahora inconmensurablemente, hijo? tú, un santo perfecto? ¿Tú, que devuelves amor por amor? El que en amor lloró por la vieja Jerusalén cuando estaba cerca de su ruina, ¡con qué amor se regocijará por la nueva Jerusalén en su gloria! ¿Quién te aborreció a ti mismo? y reconocerte, cuando te negabas a ti mismo? ¿Y no te amará ahora inconmensurablemente, hijo? tú, un santo perfecto? ¿Tú, que devuelves amor por amor? El que en amor lloró por la vieja Jerusalén cuando

estaba cerca de su ruina, ¡con qué amor se regocijará por la nueva Jerusalén en su gloria!

Cristiano, crea esto y piensa en ello: serás eternamente abrazado en los brazos de ese amor que fue desde la eternidad y se extenderá hasta la eternidad; de ese amor que trajo al Hijo de Dios del cielo a la tierra, de la tierra a la cruz, de la cruz al sepulcro, del sepulcro a la gloria; ese amor que estaba cansado, hambriento, tentado, despreciado, azotado, abofeteado, escupido, crucificado, traspasado; que ayunó, oró, enseñó, curó, lloró, sudó, sangró, murió; que el amor te abrazará eternamente. Cuando el amor perfecto creado y el amor increado más perfecto se encuentran, no será como José y sus hermanos, que se echan sobre el cuello llorando el uno al otro; será amoroso y regocijado, no amoroso y triste. Sí, hará que la corte de Satanás suene con la noticia de que los hermanos de José han venido, que los santos han llegado seguros al seno de Cristo, fuera del alcance del infierno para siempre. Tampoco existe un amor como el de David y Jonatán, que exhala su último en tristes lamentos por una separación forzada. Debes saber esto, creyente, para tu eterno consuelo, si esos brazos te abrazaron una vez, ni el pecado ni el infierno podrán sacarte de allí para siempre. No tienes que tratar con una criatura inconstante, sino con Aquel en quien no hay mudanza ni sombra de variación. Su amor por ti no será como el tuyo en la tierra para Él, rara vez y frío, arriba y abajo. Aquel que no cesara ni abatiera Su amor, a pesar de toda tu enemistad, descuidos descortesés y resistencias groseras, ¿puede dejar de amarte cuando te ha hecho verdaderamente adorable? exhalando su último en tristes lamentos por una separación forzada. Debes saber esto, creyente, para tu eterno consuelo, si esos brazos te abrazaron una vez, ni el pecado ni el infierno podrán sacarte de allí para siempre. No tienes que tratar con una criatura inconstante, sino con Aquel en quien no hay mudanza ni sombra de variación. Su amor por ti no será como el tuyo en la tierra para Él, rara vez y frío, arriba y abajo. El que no cesara ni abatiera Su amor, a pesar de toda tu enemistad, descuidos descortesés y resistencias groseras, ¿puede dejar de amarte cuando te ha hecho verdaderamente adorable? exhalando su último en tristes lamentos por una separación forzada. Debes saber esto, creyente, para tu eterno consuelo, si esos brazos te abrazaron una vez, ni el pecado ni el infierno podrán sacarte de allí para siempre. No tienes que tratar con una criatura inconstante, sino con Aquel en quien no hay mudanza ni sombra de variación. Su amor por ti no será como el tuyo en la tierra para Él, rara vez y frío, arriba y abajo. El que no cesara ni abatiera Su

amor, a pesar de toda tu enemistad, descuidos descorteses y resistencias groseras, ¿puede dejar de amarte cuando te ha hecho verdaderamente adorable? sino con Aquel en quien no hay mudanza ni sombra de variación. Su amor por ti no será como el tuyo en la tierra para Él, rara vez y frío, arriba y abajo. El que no cesara ni abatiera Su amor, a pesar de toda tu enemistad, descuidos descorteses y resistencias groseras, ¿puede dejar de amarte cuando te ha hecho verdaderamente adorable?

Richard Baxter

El descanso eterno de los santos, capítulo 1

- [1](#) Si lo que la gente admira es la teología reformada, sería mejor decirlo y no confundir el tema introduciendo la palabra “puritano”.
- [2](#) Consulte a continuación todas estas cifras.
- [3](#) Muchas de estas diferencias (y otras) fueron ventiladas en los debates de la Asamblea de Westminster, que se tratan en la sección 5. Liturgia reformada de Richard Baxter, que recibió el consentimiento de los 12 delegados puritanos en la Conferencia de Saboya de 1661 (ver Capítulo 4, sección 1.2), contenía el Credo de los Apóstoles.
- [4](#) ¡Debe haber habido más disidentes religiosos que criminales “reales” en Bridewell en este momento!
- [5](#) Vea la sección 4.3 para los primeros bautistas.
- [6](#) Para John Foxe, vea el Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 7, sección 4.
- [7](#) Para el ramismo, consulte el capítulo 2, sección 1.1.
- [8](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.7.
- [9](#) Para Ames, consulte el Capítulo 2, sección 1.4.
- [10](#) Esto no fue una violación de la creencia reformada clásica en la independencia de la Iglesia del control estatal. La teología reformada de los siglos XVI y XVII sostuvo que el estado podía establecer legalmente una Iglesia reformada; sólo a partir de entonces, habiendo sido establecida la Iglesia por el estado, el estado debe respetar su independencia.
- [11](#) La cátedra más antigua de la Universidad de Cambridge, establecida en 1502 por Lady Margaret Beaufort, la madre del rey Enrique VII.
- [12](#) Muy similar a la coalición de intereses jansenista-parlamentaria en la Francia católica. Consulte el Capítulo 6, sección 4.
- [13](#) El número de personas con derecho a voto en las elecciones locales y parlamentarias en la Inglaterra isabelina era minúsculo. La mayoría de la gente no tenía las calificaciones financieras necesarias para votar. Incluso 200 años después, una encuesta en 1780 reveló que solo el 3% de la población inglesa tenía derecho a votar. Así que podemos olvidarnos de cualquier idea de que existiera algo remotamente parecido a la democracia en la Inglaterra de Isabel I.

- [14](#) Peter Wentworth, Job Throckmorton, Robert Bainbridge, Edward Lewkenor y Ranulf Hurleston.
- [15](#) La "santa disciplina" era una frase presbiteriana para su forma de gobierno de la iglesia.
- [dieciséis](#) Una palabra española derivada del latín, que significa un gran cuerpo de barcos.
- [17](#) El reclamo de Mary Stuart al trono inglés derivó de que ella era la nieta de Margaret Tudor, hermana del rey Enrique VII, primero de la dinastía Tudor de los monarcas ingleses.
- [18](#) Tres libros más se publicaron mucho más tarde en 1662, pero parecen ser (posiblemente) los primeros borradores que Hooker nunca finalizó.
- [19](#) Los anglicanos más extremos de la "Alta Iglesia" lo encontraron más problemático debido a la postura reformada de Hooker en asuntos como la eucaristía, y su incredulidad en la absoluta necesidad del episcopado. Véase Lancelot Andrewes en la sección 4.4 para el anglicanismo de la alta iglesia.
- [20](#) Hooker distinguió entre ser justificado por la fe y creer en la justificación por la fe. Pensaba que lo primero era posible en ausencia de lo segundo: una persona no necesariamente necesitaba un entendimiento intelectual de la doctrina de la justificación por la fe para ser justificado por la fe. Todo lo que una persona necesitaba era fe. Travers lo acusó de venderse a Roma, pero Hooker tiene a CHSpurgeon de su lado: vea su sermón Justificación por la fe: ilustrado por Abram's Righteousness, predicado el 6 de diciembre de 1868.
- [21](#) Los puritanos consideraban los anillos de boda como de origen pagano, bautizados en el cristianismo por un catolicismo medieval corrupto y, por lo tanto, una reliquia del paganismo y del papado por igual. También objetaron las joyas por ser pecaminosamente frívolas.
- [22](#) Omito cualquier discusión del texto griego en el que se basó la Biblia King James. Aquellos interesados en estos asuntos pueden fácilmente seguir el tema a través de una extensa literatura.
- [23](#) Las teorías sobre por qué la Biblia King James finalmente desalojó a la Biblia de Ginebra del uso popular son muchas y complejas. No tengo espacio para explorarlos aquí.
- [24](#) Para Bunyan, consulte el Capítulo 4, sección 1.6.
- [25](#) Ver *Volumen 3: Renacimiento y reforma, capítulo 5, sección 1, bajo Menno Simons y los menonitas*.
- [26](#) Consulte el capítulo 1, sección 3.
- [27](#) New Haven se fusionó con Connecticut en 1664 y Plymouth se fusionó con Massachusetts en 1691.
- [28](#) La Guerra Civil Inglesa fue un aspecto de un conflicto más amplio, que también envolvió a Escocia e Irlanda. El conflicto más amplio se conoce hoy como "La Guerra de los Tres Reinos".
- [29](#) El 5 de noviembre tuvo la misma resonancia en ese entonces que el 11 de septiembre hoy.
- [30](#) Ver arriba bajo Arminianismo de la Alta Iglesia y el arzobispo Laud, y el Capítulo 2, sección 2.5.

- [31](#) Donne bien podría haber sido considerado bajo el reinado de Jacobo I. Sin embargo, dado que su fama cristiana fluyó de su predicación en San Pablo, y pasó el doble de tiempo allí bajo Carlos I que bajo Jacobo, lo he colocado en esta sección.
- [32](#) Con música inquietante de John Tavener en 1985.
- [33](#) O eso, o de alguna manera había fundado un grupo distinto: es difícil ser dogmático.
- [34](#) El Parlamento Cavalier de 1661-1679 fue en realidad incluso más largo, ya que no sufrió el golpe militar que purgó el Parlamento Largo en una "grupa" de diputados republicanos en 1648, y la prolongada interrupción que suspendió este parlamento por completo entre 1653 y 1648. 1659.
- [35](#) John Pym, John Hampden, Denzil Holles, Sir Arthur Haslerig y William Strode.
- [36](#) Prebyterial es una variante del siglo XVII del presbiteriano.
- [37](#) Para Amyraut, consulte el Capítulo 2, sección 3.
- [38](#) El más destacado independiente John Owen rechazó el Padrenuestro así: "Nuestro Salvador en ese momento era ministro de la Circuncisión, y enseñó las doctrinas del evangelio bajo y con la observación de todo el culto de la Iglesia Judaica. Aún no había sido glorificado, por lo que aún no se había dado el Espíritu... Eso, entonces, lo que el Señor Jesús prescribió a sus discípulos, para su práctica actual en la adoración de Dios, parece haber pertenecido a la economía del Antiguo Testamento. " Obras vol. 15, pág. 14 (Edimburgo: Banner of Truth, 1965). Este punto de vista, sin embargo, no se abrió camino en la Asamblea, cuyo Directorio elogió positivamente la Oración del Señor: "porque la oración que Cristo enseñó a sus discípulos no es solo un modelo de oración, sino en sí misma una oración más completa, la recomendamos también para ser utilizado en las oraciones de las iglesias ".
- [39](#) Enjoy here tiene el sentido más antiguo de "compartir", "experimentar", "recibir el beneficio de", como indican los textos de prueba.
- [40](#) Dados sus orígenes en Rous, tal vez debería llamarse el salterio congregacionalista de Devonshire.
- [41](#) Tenent es del siglo XVII para "principio".
- [42](#) Vea a continuación para los quintos monárquicos y buscadores. Los niveladores derivaron de la Biblia lo que llamaríamos una filosofía radicalmente democrática de la sociedad y el gobierno.
- [43](#) Consulte el Capítulo 5, sección 3.6, bajo División en las filas, para conocer la situación escocesa y la desgarradora división entre los Covenanters por la invasión de Inglaterra a favor de Carlos.
- [44](#) Consulte el Capítulo 5, sección 3.7.
- [45](#) Para Bunyan, consulte el Capítulo 4, sección 1.6.
- [46](#) Tomaron su nombre de la visión de Daniel (Daniel cap. 2) de los cuatro reinos terrenales, generalmente identificados como Babilonia, Persia, Alejandro Magno y Roma, para ser seguidos por un reino que nunca pasará: la quinta monarquía.

[47](#) Un punto más sobre los distintos grupos religiosos: a menudo se le atribuye a Cromwell el "readmitir a los judíos en Inglaterra" en 1656 (habían sido expulsados oficialmente en 1290). En cierto sentido, Cromwell hizo esto; pero fue una decisión privada dar un mayor grado de tolerancia de facto a una comunidad anglo-judía existente; la "expulsión" de 1290 no había sido completamente efectiva. Cromwell no emitió ningún decreto oficial de tolerancia, y sus motivos para extender una tolerancia pragmática pueden haber sido en parte comerciales. Los judíos ya vivían y trabajaban en Londres como una próspera comunidad de comerciantes, y tenían fuertes vínculos con una floreciente comunidad empresarial judía en Amsterdam que tenía intereses financieros muy amplios.

[48](#) Para el juez Jeffreys, consulte el capítulo 4, sección 2.2.

[49](#) Tomaría demasiado tiempo analizar y desenredar lo que era realmente distintivo de la teología de Baxter y sus motivaciones temáticas. Baste decir que fue un sistema muy ecléctico que se inspiró en casi todas las escuelas de pensamiento, pasadas y contemporáneas. Los críticos creían que el sistema de Baxter corría el riesgo de convertir el Evangelio de la gracia gratuita en un nuevo tipo de ley ("Neonomianismo"). Baxter, por supuesto, rechazó la acusación y ha tenido tanto defensores como críticos. El tema se puede seguir a través de un bosque de literatura primaria y secundaria.

[50](#) En otras palabras, Theodoret no creía en la transubstanciación.

[51](#) Aprehensión = asirse de Cristo para salvación.

[52](#) Jesús = "Dios salva".

[53](#) Cristo = "el ungido".

Inghilterra: la era puritana, seconda parte

1. El regreso del rey

La muerte de Oliver Cromwell en 1658 sumió a Gran Bretaña en dos años de caos político (ver bajo John Owen en el Capítulo anterior para algunos detalles). De las conspiraciones y contra conspiraciones de diferentes facciones, surgió una potencia dominante: el general George Monck (1608–70), un realista que había cambiado de bando y era gobernador militar de Cromwell en Escocia. Monck volvió a cambiar de bando, dirigió su ejército a Londres en febrero de 1660 y restauró el Parlamento Largo, incluidos los presbiterianos que habían sido excluidos por Pride's Purge. Los presbiterianos, fieles a su comprensión de la Liga y el Pacto Solemne, se habían opuesto a la ejecución de Carlos I y ahora estaban a favor de la restauración de la monarquía, como lo hizo el propio Monck. Su única condición era que el exiliado Carlos II (nacido en 1630; reinó de 1660 a 1685) garantizaría la libertad religiosa de los presbiterianos. Después de convencer a los diputados de su propósito de traer de vuelta a Carlos II, Monck persuadió al Parlamento Largo para que se disolviera legalmente y autorizara nuevas elecciones, a fin de que una nueva Cámara de los Comunes contemporánea pudiera dar legitimidad a una monarquía restaurada.

Sin embargo, para horror de los presbiterianos, a los monárquicos anglicanos les fue muy bien en las elecciones generales, y el "Parlamento de la Convención" resultante se dividió equitativamente entre los dos partidos. Desde su exilio en la República Holandesa, Charles jugó bien su mano; siguiendo el consejo de Monck, emitió la "Declaración de Breda"¹ en abril de 1660, prometiendo tolerancia religiosa y una amnistía para todos los actos cometidos en la Guerra Civil. Charles probablemente fue sincero en su declaración de intenciones; no tenía estómago para la persecución religiosa o las controversias religiosas, o incluso la religión, y estaba decidido simplemente a volver al trono, donde se haría famoso principalmente por sus aventuras extramatrimoniales. El conde de Rochester supuestamente dijo de Charles:

*Tenemos un rey bastante ingenioso
Cuya palabra nadie confía;
Él nunca dijo una tontería
Y nunca lo hizo uno sabio.*

Sin embargo, si la política política lo requería, Charles podía ser tan intolerante como cualquier fanático religioso; nótese su acercamiento bastante brutal a los Covenanters en Escocia (ver Capítulo 5, sección 4).

Al recibir la Declaración de Breda, el Parlamento de la Convención aprobó la Ley de Indemnización y Olvido, otorgando la amnistía sugerida con algunas excepciones (los “regicidios”, los responsables de la ejecución de Carlos I). Entonces los diputados invitaron a Charles a casa; llegó en mayo en medio de un gran júbilo popular. Monck fue recompensado adecuadamente al ser nombrado duque de Albemarle. (Este restablecimiento de la monarquía de los Estuardo se conoce generalmente como la Restauración). Algunos de los regicidas fueron arrestados y ejecutados, incluido el célebre predicador independiente Hugh Peters, que había sido capellán del consejo de estado de la República; Peters no había firmado la sentencia de muerte de Carlos I, pero había expresado una cálida aprobación del hecho en su predicación y era ampliamente detestado como la encarnación del fanatismo puritano.

2. El Parlamento Cavalier y el Código de Clarendon

El parlamento se disolvió de nuevo en diciembre; las nuevas elecciones produjeron en mayo de 1661 el "Parlamento Cavalier", que era abrumadoramente anglicano-realista en su membresía, sin apenas un presbiteriano a la vista. El jefe de la nueva administración de Carlos II era Edward Hyde, conde de Clarendon (1609-74), un devoto anglicano que había liderado a los diputados realistas contra John Pym en la Cámara de los Comunes, después de que la unidad original del Parlamento Largo se derrumbara. en 1641. Clarendon también es importante como historiador; Esta Historia de la rebelión y las guerras civiles en Inglaterra (publicada por primera vez en tres volúmenes en Oxford, 1702-1704) es nuestro relato más detallado del período de la Guerra Civil de un realista contemporáneo.

Bajo la dirección de Clarendon, el Parlamento Cavalier procedió a promulgar un nuevo acuerdo religioso para el país. La naturaleza ferozmente episcopal de este asentamiento, y su carácter opresivo hacia los no episcopales, derivó del parlamento más que del rey. Carlos estaba dispuesto a ser más tolerante, pero los parlamentarios anglicanos-realistas no estaban de humor para ser generosos con los presbiterianos, independientes y bautistas que los habían humillado en el campo de batalla, matado a su rey y prohibido su culto. Charles no tuvo más remedio que caer en este estado de ánimo vengativo; sólo podía gobernar a través de sus partidarios parlamentarios. De hecho, todo el país parecía estar en un estado mental anti-puritano, una extraña amalgama de fervor religioso episcopal y puro rechazo licencioso de la moderación moral. El puritanismo del período de la Guerra Civil era ahora simplemente un tema de hilaridad y burla, bien capturado por el satírico Samuel Butler (1612-1680) en su poema Hudibras (1664). El "héroe" puritano del poema, un guerrero de la Guerra Civil, fue sometido a una burla devastadora:

Para su religión, era apropiado
Para igualar su conocimiento y su ingenio;
Era azul verdadero presbiteriano;
Porque él era de esa tripulación terca
De los santos errantes, a quienes todos los hombres conceden
Ser el verdadero militante de la Iglesia;
Los que construyen su fe sobre
El texto sagrado del lucio y la pistola;
Decidir todas las controversias por
Artillería infalible;
Y probar su doctrina ortodoxa
Por golpes y golpes apostólicos;
Invoca fuego y espada y desolación

Una reforma piadosa y completa,
Que siempre hay que seguir adelante,
Y sigo haciéndolo, nunca hecho;
Como si la religión estuviera destinada
Para nada más que ser reparado.
Una secta, cuya principal devoción radica
En extrañas antipatías perversas;
Al pelear con eso o esto,
Y encontrando algo todavía mal;
Compuesto por los pecados a los que están inclinados
Al condenar a aquellos a quienes no les importa:
Todavía tan perverso y opuesto,
Como si adoraran a Dios por despecho.

El Parlamento Cavalier, reflejando más el lado religioso de este frenesí anti-puritano, restableció legalmente la Iglesia de Inglaterra como una Iglesia totalmente episcopal, adorando de acuerdo con un Libro de Oración Anglicano ligeramente revisado,² con el monarca como gobernador supremo. La Solemn League and Covenant se quemó en público por orden del parlamento; el presbiterianismo era ahora una causa perdida. La Ley de Uniformidad de mayo de 1662 requería que todo el clero parroquial renunciara al Pacto, se sometiera incondicionalmente a la doctrina y el culto de la Iglesia Anglicana restaurada, prometiera nunca intentar ningún cambio al status quo en la iglesia o el estado, y recibir la ordenación episcopal si les faltaba.

La ley entró en vigor el día de San Bartolomé (24 de agosto). Cuando lo hizo, casi mil clérigos abandonaron la Iglesia establecida. La cifra se suele dar como dos mil; pero este número mayor se obtiene agregando otros 700 clérigos que ya se habían ido bajo las disposiciones de la Ley de Confirmación y Restauración de Ministros de septiembre de 1660 (que, entre otras cosas, requería un reconocimiento de la supremacía real sobre la Iglesia), más unos 200 profesores universitarios (hombres ordenados) también expulsados por su puritanismo. En la Iglesia Anglicana de Gales, otros 120 clérigos perdieron la vida. En total, entre 1660 y 1662, la Iglesia establecida perdió aproximadamente una quinta parte de sus ministros.

El Acta de Uniformidad de 1662 no ocurrió en el vacío. Antes de la elección del Parlamento Cavalier, hubo varios intentos, a menudo impulsados políticamente, de encontrar un camino intermedio que permitiera a los presbiterianos permanecer en la Iglesia establecida. Estos esfuerzos alcanzaron su punto culminante en la Conferencia de Saboya de abril-julio de 1661, donde 12 obispos anglicanos se reunieron con 12 teólogos presbiterianos para discutir la posibilidad de un acuerdo eclesiástico nacional que abarcara tanto a episcopales como

presbiterianos. Los delegados presbiterianos incluían a Edward Reynolds, John Conant y John Wallis (quienes se conformaron a la Iglesia Anglicana cuando la conferencia fracasó, ver más abajo), y Richard Baxter, Edmund Calamy y Thomas Manton (quienes no se conformaron y fueron expulsados en 1662).

Ambos bandos mostraron cierta inflexibilidad. El anglicano líder, Gilbert Sheldon (1598-1677), obispo de Londres, fue un sobreviviente de los días de William Laud, un arminiano intransigente de la Alta Iglesia, profundamente reacio al presbiterianismo y todas las demás formas de protestantismo no episcopal. Sheldon quería mantener a los presbiterianos fuera de la Iglesia, no complacerlos. Lanzó a los delegados presbiterianos a la defensiva al preguntarles qué cambios deseaban ver en la Iglesia antes de que se conformaran. Los presbiterianos caminaron amablemente directamente a su trampa y elaboraron una lista de 99 cambios necesarios, que por supuesto los hizo parecer insoportablemente provocativos y pedantes a los ojos de los otros obispos (justo lo que Sheldon quería). La conferencia se convirtió en una futilidad. El único fruto positivo que dio fue la Liturgia reformada de Richard Baxter, que Baxter ofreció como ejemplo de cómo la adoración podría llevarse a cabo de manera aceptable para todas las conciencias reformadas. Un modelo encomiable de culto reformado, no obstante, antagonizó a los obispos anglicanos, ya que Baxter parecía estar diciendo que podía preparar una liturgia en cualquier momento que fuera superior al venerable Libro de Oraciones.

La reconciliación fracasó, entonces, y el Acta de Uniformidad entró debidamente en vigor el 24 de agosto de 1662. La Iglesia de Inglaterra perdió así a la mayoría de sus ministros con cualquier tipo de inclinación puritana hacia la reforma. Sin embargo, no sería cierto decir que todos los calvinistas de mentalidad espiritual abandonaron la Iglesia establecida. Varios de esos hombres, incluidos algunos que en el período 1640-1660 habían merecido el nombre de "puritano",³ permaneció dentro del establecimiento anglicano. Richard Baxter en su autobiografía dejó en claro que había muchos de esos hombres y que (junto con los arminianos que no eran de la Alta Iglesia) eran "predicadores loables y el honor de los conformistas".

El más conocido de los conformistas calvinistas incluyó a Edward Reynolds (1599-1676), uno de los teólogos de Westminster más respetados e influyentes, a quien ya se le había otorgado el obispado de Norwich en 1660;⁴ el presbiteriano John Conant (1608-94), rector del Exeter College, Oxford, que se casó con la hija de Edward Reynolds y, después de muchos problemas, se conformó con el anglicanismo en 1670; Robert Crosse (1606-83), otro teólogo de Westminster, ministro en Chew Magna en Somerset, un experto en los primeros padres de la

iglesia y teólogos escolásticos medievales; John Wallis (1616-1703), un brillante matemático (todavía venerado hoy), uno de los escribas de la Asamblea de Westminster, que tuvo varios pastorados en Londres antes de convertirse en profesor saviliano de geometría en Oxford; y el más famoso William Gurnall (1617-79), ministro de Lavenham en Suffolk, cuyo *Christian in Complete Armor* (tres volúmenes, 1655-62) se ha convertido en uno de los clásicos de la divinidad práctica reformada más apreciados y populares de la historia.⁵ Hombres como este se aseguraron de que todavía hubiera un grupo evangélico calvinista dentro de la Iglesia Anglicana.

El clero de mentalidad puritana que abandonó la Iglesia establecida entre 1660 y 1662 no fue el único que sufrió. El Parlamento Cavalier promulgó una serie de medidas represivas que afectaron a todos los no anglicanos, tanto ministros como laicos: independientes, bautistas, cuáqueros y cualquier otro tipo de protestante inconformista además de los presbiterianos. Juntos constituían alrededor del 10% de la población inglesa. Podemos resumir las medidas legales represivas en su contra de la siguiente manera:

La Ley de Corporaciones de 1661 requería que todos los que ocupaban cualquier tipo de cargo público, desde el más bajo hasta el más alto, repudiar la Liga y el Pacto Solemne y participar en la santa comunión en la Iglesia Anglicana dentro de un año de su nombramiento al cargo. Esto hizo que fuera prácticamente imposible que los laicos devotos no anglicanos fueran diputados, magistrados, tutores universitarios, etc.

La Ley del Conventículo de 1664 hizo ilegales las reuniones para el culto no autorizado (no anglicano), si había más de cinco personas presentes que no pertenecían al mismo hogar. Cuando esta ley fue reafirmada y aplicada más rígidamente en 1670, el poeta y diputado puritano Andrew Marvell (1621-78), amigo cercano de John Milton, la denunció como "la quintaesencia de la malicia arbitraria".

La Ley de las Cinco Millas de 1665 prohibió a los ministros no anglicanos vivir o incluso alojarse temporalmente dentro de las cinco millas de cualquier ciudad o pueblo corporativo, o de hecho, cualquier pueblo donde hubieran funcionado como ministros o disertantes teológicos. Había una cláusula de exclusión: la ley ya no se aplicaba si el ministro juraba que nunca, bajo ninguna circunstancia, era lícito tomar las armas contra el rey o su gobierno, y que nunca intentaría ningún cambio en el statu quo. en la iglesia o el estado (como se especifica en la Ley de Uniformidad de 1662).

Junto con el Acta de Uniformidad, estas leyes parlamentarias se han denominado colectivamente (desde el siglo XIX) el "Código de Clarendon", en honor al Conde de Clarendon. Probablemente esto sea

injusto para Clarendon; era bastante menos dogmático e intolerante que el propio Parlamento de los Cavalier, o que Gilbert Sheldon, quien se convirtió en arzobispo de Canterbury en 1663 y presionó con fuerza por la supresión legal absoluta de todos los no anglicanos. Las sanciones por violar el Código fueron severas: multas paralizantes o encarcelamiento, incluido (por violar el Código por tercera vez) el envío como mano de obra esclava a una plantación estadounidense o caribeña durante siete años. El resultado general fue una agotadora persecución de los protestantes por parte de un estado protestante que fue casi único en la Europa del siglo XVII.[6](#)

3. Protestantes inconformistas bajo el Código de Clarendon

Los siguientes 25 años iban a ser una larga y oscura noche del alma para los protestantes no anglicanos, inconformistas o disidentes, como se les llamaba (Richard Baxter usa ambos términos en su autobiografía). Ahora estaban en una situación peor de la que habían experimentado en la historia de Inglaterra. Toda perspectiva de reformar la Iglesia de Inglaterra había desaparecido; toda perspectiva de tolerancia para los que estaban fuera de su recinto también había desaparecido. Las embriagadoras esperanzas de la Guerra Civil se derrumbaron en torno a los héroes de ayer.

Una posible respuesta fue la rebelión violenta. Solo unos pocos tomaron este curso. En enero de 1661 hubo un quinto levantamiento monárquico en Londres para reemplazar al rey Carlos con el rey Jesús, pero sólo participaron unos 50 hombres; la mayoría fueron asesinados por las fuerzas gubernamentales y los supervivientes fueron ejecutados. En marzo de 1663 en Muggleswick Park en Durham, una reunión de conspiradores inconformistas planeó una insurgencia, pero fueron traicionados por un conspirador bautista que lo pensó mejor; muchos fueron arrestados, muchos huyeron. Pero la conspiración prosiguió y el mismo grupo esencial seguía planeando una revolución armada cuando agentes del gobierno se abalanzaron sobre ellos en octubre y arrestaron a unos 90 hombres. Una veintena de ellos fueron ejecutados en enero de 1664. Aún así, la conspiración continuó, y solo se desvaneció cuando la Gran Plaga azotó el país en 1665.⁷ Estas conspiraciones y levantamientos inconformistas fueron obra de una pequeña minoría, pero endurecieron la actitud de un gobierno nervioso y vengativo contra todos los inconformistas; los inocentes muchos sufrieron por los crímenes de unos pocos imprudentes. La Ley del Conventicle de 1664 fue casi con certeza una reacción a estos complots insurreccionales.

¿Cómo respondieron los inconformistas pacíficos al Código de Clarendon? Algunos, aunque conservaban sus convicciones personales, renunciaron a su expresión en el culto y asistieron a su iglesia parroquial. Otros buscaron formas ingeniosas de cumplir con el Código sin abandonar la No conformidad. Adam Martindale (1623-1686), por ejemplo, un presbiteriano de Lancashire, predicó el mismo sermón durante la semana a una sucesión de pequeños grupos, para que no se violara la Ley del Conventículo.

Otros desobedecieron el Código pero tomaron precauciones para ocultar su desobediencia. Algunas congregaciones se reunían en plena noche, a veces en bosques o cuevas. En Olney, en Buckinghamshire,

había un área llamada Three Counties Point que limitaba con Buckinghamshire, Bedfordshire y Northamptonshire; un grupo inconformista dirigido por John Gibbs (1627-1699) adoraba en esta área, de modo que si los oficiales del condado llegaban para arrestarlos de un condado, simplemente podían deslizarse a través de la línea fronteriza hacia un condado diferente. Otros equiparon la casa donde se encontraban con elaboradas rutas de escape en caso de que aparecieran agentes del gobierno: trampillas ocultas en los sótanos, puertas laterales ocultas en otras habitaciones (por ejemplo, a través de un armario). Los agentes del gobierno podrían irrumpir en la habitación donde creían que se estaba llevando a cabo el culto ilegal, sólo para encontrarlo misteriosamente desierto. El ministro independiente Thomas Jollie (1629-1703) de Wymondhouses, Lancashire, predicó en una habitación desde un escritorio que en realidad era una puerta doblada a una escalera trasera. Si se veían agentes del gobierno, Jollie tiraba de una cuerda que levantaba la mitad superior del escritorio, recreando la puerta. En consecuencia, los agentes que ingresaban a la habitación desde el frente se encontraban con un grupo de personas, pero no con Jollie, que salía por las escaleras.

Los informadores eran un peligro constante. El Código de Clarendon les otorgó un tercio de la multa impuesta a los inconformistas condenados, por lo que hubo un fuerte incentivo financiero para infiltrarse y traicionar las reuniones de adoración ilegales. En la congregación bautista calvinista en Broadmead, Bristol, cuyo púlpito fue llenado por una variedad de predicadores, el orador dio el sermón desde detrás de una cortina, para que cualquier informante visitante pudiera escuchar la predicación (¡y con suerte convertirse!) Pero no poder ver o identificar al predicador.

Sin embargo, a pesar de todos estos hábiles métodos de obedecer el Código de Clarendon o de ocultar la desobediencia, muchos inconformistas fueron arrestados, condenados y castigados. Más de 200 clérigos expulsados de la Iglesia nacional en 1660-1662 terminaron en prisión. Entre 1682 y 1686, sabemos que solo en Londres, más de 3.800 inconformistas fueron arrestados y juzgados por asistir a cultos ilegales. Se ha estimado que un número total de entre 5.000 y 8.000 inconformistas pueden haber muerto en prisión según el Código de Clarendon (las cárceles del siglo XVII eran lugares antihigiénicos).

¿Cómo respondieron cada uno de los tres grupos principales de inconformistas, presbiterianos, independientes y bautistas, a la larga prueba?

Muchos presbiterianos continuaron esperando que el gobierno pudiera cambiar de opinión hasta el punto, al menos, de permitirles regresar a una Iglesia Anglicana más amplia. Hubo conferencias sobre esto entre teólogos presbiterianos y anglicanos en 1668, 1674 y 1680, y una última vez en 1689 después de que la dinastía Estuardo volviera a

ser derrocada del trono. Pero las conferencias no dieron frutos, y los presbiterianos permanecieron fuera de una Iglesia nacional establecida que no los quería. Además, las restricciones paralizantes impuestas a la actividad religiosa presbiteriana por el Código de Clarendon significaban que los presbiterianos no podían funcionar como una Iglesia genuinamente presbiteriana. En la práctica, cada congregación se vio obligada a actuar como si fuera una iglesia independiente autónoma.

El principal presbiteriano de este período fue Richard Baxter.⁸ Otro que saltó a la fama fue John Flavel (1627-1691) de Dartmouth en Devonshire; Los anglicanos acérrimos de la era de la Restauración a veces hablaban de una trinidad impía de Richard Baxter, John Owen y John Flavel como los tres grandes defensores del inconformismo. Flavel disfrutó de un éxito insuperable como predicador evangelístico, y sus escritos sobre la divinidad doctrinal y práctica fueron atesorados por su raro matrimonio de habla sencilla y poder imaginativo. La fuente de vida abierta (1672) fue quizás su obra más significativa, una extensa meditación en 42 sermones sobre la persona y obra de Cristo. Otro presbiteriano que ahora alcanzó la plena estatura espiritual fue John Howe (1630-1705); había tenido un breve período como capellán de Cromwell, pero fue en el período de la Restauración cuando la madurez teológica de Howe produjo obras de valor perdurable que atrajeron mucho más allá de la circunscripción inconformista, en particular *The Living Temple* (2 vols., 1675-1702) y *The Redeemer's Tears Wept Over Lost Souls* (1684). Curiosamente, Howe se había formado en Cambridge con Henry More y Ralph Cudworth, dos de los “platónicos de Cambridge” (ver más abajo), y algunos han encontrado en el pensamiento de Howe un puente único entre los mundos del platonismo y el puritanismo.

Los independientes pueden haberse beneficiado de la pérdida de espíritu de los presbiterianos. O al menos, se sabe que un número significativo de ministros presbiterianos expulsados de la Iglesia nacional entre 1660 y 1662 se han convertido en independientes. Ciertamente, las animosidades presbiterianas independientes de la Guerra Civil se extinguieron; los dos grandes partidos se unieron en un espíritu de unidad como compañeros de sufrimiento bajo el Código de Clarendon. A medida que los presbiterianos perdieron sus distintivos de gobierno de la iglesia, parecía haber poco que separara a los dos grupos. Algunos independientes se acercaron tanto a los presbiterianos que abrazaron su deseo de regresar a la Iglesia nacional de Inglaterra, y se unieron a los presbiterianos en la búsqueda de esto cuando la persecución finalmente terminó y un monarca amistoso (Guillermo de

Orange, ver más abajo) se sentó una vez más en el trono. Tal vez se remontaran a la Iglesia nacional descentralizada de Cromwell, vive y deja vivir, de la década de 1650, en la que a los independientes se les había dado libertad para ministrar de acuerdo con sus propios ideales. Pero no fue así, y la sensación que algunos independientes habían adquirido de ser anglicanos en el exilio estaba condenada a la frustración. Sin embargo, muchos otros independientes se alegraron de que así fuera; se habían aferrado resueltamente a su creencia en un congregacionalismo estricto y no veían forma de fusionarlo con el sistema anglicano. estaban bastante contentos de que fuera así; se habían aferrado resueltamente a su creencia en un congregacionalismo estricto y no veían forma de fusionarlo con el sistema anglicano.

Hasta su muerte en 1683, John Owen fue, con mucho, el independiente más influyente. A partir de entonces, las principales figuras de la independencia fueron Thomas Cole, Isaac Chauncey (o Chauncy) y Richard Davis. Thomas Cole (1627-1697) fue ministro de la iglesia independiente Silver Street en Londres, que había pastoreado Philip Nye. Se destacó por defender la ortodoxia reformada contra algunas de las ideas más discutibles de Richard Baxter sobre la expiación, la justicia imputada y la naturaleza de la fe y el arrepentimiento. Isaac Chauncey (1632-1712) ministró a la congregación de Mark Lane en Londres, la iglesia independiente más distinguida de la capital; John Owen había sido el pastor anterior, y la iglesia estaba llena de miembros que habían desempeñado un papel destacado en el gobierno de Oliver Cromwell, o al menos se habían casado con familias relacionadas con el antiguo régimen de Cromwell. Richard Davis (1658-1714) fue ministro de Rothwell, Northamptonshire; su teología encendió la controversia (fue acusado de antinomianismo), pero no se podía negar su apasionado compromiso de predicar con una nota evangelística. Su congregación creció enormemente durante sus 25 años de ministerio (795 personas ingresaron como miembros), y predicó regularmente a un círculo de unas 50 iglesias independientes dentro de un radio de 80 millas de Rothwell.

Los bautistas también se acercaron más a los presbiterianos e independientes en el horno del Código de Clarendon. Esto probablemente ayude a explicar por qué en 1677, durante el período de persecución, los Bautistas Calvinistas adoptaron una forma ligeramente modificada de la Confesión de Westminster (Presbiteriana) y la Declaración de Saboya (Independiente) como su propia declaración doctrinal: una afirmación consciente de los pan-reformados.

fraternidad. Sorprendentemente, los bautistas arminianos de Bedfordshire, Buckinghamshire, Hertfordshire y Oxfordshire, hicieron algo similar en 1679 con su Credo ortodoxo: O una confesión de fe protestante, donde enfatizaron lo que tenían en común con todos los protestantes de la Reforma, en lugar de los distintivos arminianos. El Credo Ortodoxo usó el marco de la teología del pacto reformado y se acercó tanto al calvinismo (enseñando perseverancia, por ejemplo) que algunos lo han visto menos como una confesión arminiana, más como una síntesis arminiano-calvinista. Testificó el deseo de al menos algunos bautistas arminianos de unirse al mundo de los patrones de pensamiento y el lenguaje reformados. Su motivo estaba expresado en el subtítulo del Credo: “ser un ensayo [intento] de unir y confirmar a todos los verdaderos protestantes en los artículos fundamentales de la religión cristiana, contra los errores y herejías de Roma”. El espíritu conmovedor detrás del Credo ortodoxo fue Thomas Monck (activo en 1654–79), quien estaba preocupado por la aparición de errores cristológicos entre los bautistas arminianos (la antigua cristología anabautista de la “carne celestial”). Testificó el deseo de al menos algunos bautistas arminianos de unirse al mundo de los patrones de pensamiento y el lenguaje reformados. Su motivo estaba expresado en el subtítulo del Credo: “ser un ensayo [intento] de unir y confirmar a todos los verdaderos protestantes en los artículos fundamentales de la religión cristiana, contra los errores y herejías de Roma”. El espíritu conmovedor detrás del Credo ortodoxo fue Thomas Monck (activo en 1654–79), quien estaba preocupado por la aparición de errores cristológicos entre los bautistas arminianos (la antigua cristología anabautista de la “carne celestial”).⁹

El liderazgo bautista en este período eran en su mayoría los mismos hombres que ya hemos considerado en el capítulo 3, sección 6. Sin embargo, surgieron algunas figuras nuevas. El más importante fue Benjamin Keach (1640-1704), pastor de la iglesia bautista calvinista en Horsleydown en Southwark (sur de Londres). Un escritor prolífico, su

Tropología, o una clave para abrir las metáforas de las Escrituras (1682) se publicó durante mucho tiempo como un favorito popular. Se le atribuye haber escrito el Catecismo Breve de Westminster para Bautistas Calvinistas, ligeramente enmendado, "El Catecismo de Keach", pero la atribución es dudosa: William Collins (muerto en 1702) parece un candidato más probable. Sin embargo, el lugar de Keach en la historia bautista está asegurado por su animado campeonato de canto de himnos en la adoración colectiva. Publicó un himnario en 1691, y probablemente fue la primera congregación inglesa de cualquier tipo en cantar himnos en lugar de simplemente salmos y otros pasajes de la Biblia. Hubo otros que argumentaron a favor del canto de himnos — Thomas Manton, Richard Baxter, John Bunyan — pero la iglesia de Keach dio el paso, sentando un precedente que sería seguido en gran medida por los protestantes ingleses en el siglo XVIII.

Cabe mencionar un último desarrollo provocado por el Código Clarendon. Debido a que el Código excluía a los inconformistas de las universidades controladas por los anglicanos (Oxford y Cambridge, las únicas dos en ese momento), se tuvo que encontrar algún método alternativo para educar a los hijos de los no anglicanos. Por lo tanto, los inconformistas comenzaron a establecer "academias". Estas academias eran universidades de educación superior, generalmente dirigidas por un tutor, a menudo un ministro sin iglesia. El tutor reunía a 20 o 30 jóvenes en su casa y los sometía a cuatro años de estudio bastante intensivo. Las materias típicas que se enseñaban en una academia disidente eran latín, griego, hebreo, matemáticas, historia, geografía, biología, retórica, ética, filosofía, anatomía, derecho y teología. Muchas de las academias fueron tan efectivas, ¡Los anglicanos empezaron a quejarse de que los inconformistas estaban recibiendo una educación superior a la que podían proporcionar Oxford o Cambridge! La academia más famosa tenía su sede en Stoke Newington, Londres, y estaba dirigida por el ministro independiente Thomas Rowe (1657-1705).

4. La Iglesia de Inglaterra: corrientes de pensamiento

La Iglesia de Inglaterra en este período no había dejado de ser depositaria de la vida religiosa. Con esto, quiero decir que no solo estaba compuesto por un grupo de servidores del tiempo que no tenían creencias reales, sino que solo estaban interesados en sus salarios. El anglicanismo estaba lleno de fe seria. Consideremos las líneas de pensamiento que estaban presentes en la Iglesia Restauración.

Los arminianos de la Alta Iglesia ciertamente estaban allí, representados por hombres como Gilbert Sheldon de Canterbury; John Cosin, obispo de Durham; John Pearson (1612-86), obispo de Chester; Herbert Thorndike (1598-1672), canónigo de la abadía de Westminster; y George Bull (1634-1710), quien ocupó varios puestos antes de convertirse en obispo de Saint David en su vejez. Los calvinistas e inconformistas pensaban que tales hombres tenían una fe insuficientemente protestante, pero sería inútil negar que eran devotos y sinceros en su espiritualidad. Cuando no estaban combatiendo el inconformismo, los arminianos de la Alta Iglesia por lo general combatían el catolicismo romano o el socinianismo con tratados eruditos y contundentes que todos los protestantes podían admirar, por ejemplo, *Historia de la transubstanciación papista* de Cosin (1676) o *Defensa de la fe de Nicea* de Bull (1685).

Luego estaban los calvinistas conformistas, como Edward Reynolds y William Gurnall. Como los miramos en la sección anterior, no nos repetiremos aquí. Sin embargo, un punto que vale la pena destacar es que la conformidad con la Iglesia de Inglaterra no fue necesariamente dolorosa para los calvinistas, y que algunos no solo se conformaron con gusto, sino que incluso combinaron su conformidad con las altas opiniones de la Iglesia Anglicana y su gobierno episcopal. En el caso de George Morley (1597-1684), obispo de Winchester desde 1662, sólo se puede utilizar el término "alta iglesia calvinista". Los calvinistas conformes, sin embargo, no ejercieron mucha influencia sobre la Iglesia en su conjunto. Su mismo calvinismo era ahora sospechoso, ya que los aliaba teológicamente con los puritanos deshonrados.

Un grupo más novedoso que surgió en el período de la Guerra Civil, pero que ejerció una influencia real en la Iglesia nacional solo después de 1660, fueron los platónicos de Cambridge. Sus figuras principales fueron Benjamin Whichcote (1609-83), Henry More (1614-87), Nathaniel Culverwell (dc1651), John Smith (1618-52) y Ralph Cudworth (1617-88). Estos hombres estudiaron y / o enseñaron en la Universidad de Cambridge. Todos menos More se formaron en el seminario puritano del Emmanuel College; Más formados en el Christ's College, dominado por los puritanos. Sin embargo, todos se alejaron del puritanismo de su juventud. En parte, esto fue una reacción contra lo

que ellos percibieron como su intolerancia y espíritu de partido, una acusación que lanzaron igualmente contra los altos eclesiásticos. Nunca los teólogos fueron más devotos de la tolerancia y la libertad de conciencia que los platónicos de Cambridge. En parte, también fue una reacción contra lo que creían que era una irracionalidad corrosiva en el corazón de gran parte de la fe puritana (y también del calvinismo no puritano), por lo que nunca sentó bases sólidas de por qué una persona debería ser cristiana o incluso teísta. . Vieron, o pensaron ver, demasiada subjetividad ilegal en la religión puritana: “entusiasmo”, en la jerga de la época (fanatismo emocional). Llegaron especialmente a objetar la comprensión calvinista de la soberanía de Dios, creyendo que era destructiva de la responsabilidad humana y la moralidad, una receta para un antinomianismo maduro. demasiada subjetividad ilegal en la religión puritana: “entusiasmo”, en la jerga de la época (fanatismo emocional). Llegaron especialmente a objetar la comprensión calvinista de la soberanía de Dios, creyendo que era destructiva de la responsabilidad humana y la moralidad, una receta para un antinomianismo maduro. demasiada subjetividad ilegal en la religión puritana: “entusiasmo”, en la jerga de la época (fanatismo emocional). Llegaron especialmente a objetar la comprensión calvinista de la soberanía de Dios, creyendo que era destructiva de la responsabilidad humana y la moralidad, una receta para un antinomianismo maduro.

La agenda positiva de los platónicos de Cambridge era cultivar una visión de la razón como esencia de la religión. Por “razón” no se referían ni al sentido común ni a la ley de la no contradicción; significaban una luz interior, una capacidad de visión trascendente del mundo, que veía y captaba las verdades básicas de la moralidad y el teísmo de manera inmediata. Ninguna religión podría tener razón si no validara esta visión, la mejorara y fomentara un carácter y una vida moralmente saludables. En materia de doctrina cristiana, los teólogos de este grupo miraban más a los padres griegos de la iglesia primitiva que a Agustín o los reformadores. También encontraron una gran inspiración en los filósofos platónicos y neoplatónicos de la antigüedad (de ahí el apodo del grupo, Cambridge “Platónicos”); su cristianismo estaba impregnado de un sentido del valor y la relevancia de la filosofía antigua para los problemas vitales de su época. Se interesaron mucho en el trabajo pionero en ciencia que caracterizó la segunda mitad de su siglo, y trataron de corregir lo que consideraban como algunos de los fundamentos filosóficos inútiles de la joven empresa científica, tendiendo al materialismo, especialmente en los escritos de los católicos franceses. René Descartes y el ateo inglés Thomas Hobbes (1588-1679).

Muchos encontraron cautivadores los escritos y la predicación de los platónicos de Cambridge; con su síntesis de fe, razón, conciencia y filosofía, parecía respirar un espíritu más libre y noble que el que se

encontraba a menudo en otros lugares. Fue trágico que su sincero compromiso con la tolerancia religiosa no fuera escuchado en 1662 por la Iglesia a la que dieron su lealtad. El tratado más célebre que surgió del platonismo de Cambridge fue probablemente *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652) de Nathaniel Culverwell. La declaración filosófica más completa de un platónico de Cambridge fue *El verdadero sistema intelectual del universo* de Ralph Cudworth (1678). Sin embargo, la obra más accesible fue *Aforismos morales y religiosos* de Benjamin Whichcote, recopilada de sus otros escritos y publicada en 1703.

Los platónicos de Cambridge ayudaron a dar a luz a otra nueva escuela de pensamiento en la próxima generación del anglicanismo restaurador, los latitudinarios (o "Latitude-Men", como también se les llamaba en la jerga de la época). Los principales latitudinarios fueron Simon Patrick (1626-1707), Edward Stillingfleet (1635-1699), Joseph Glanville (1636-80), Thomas Tenison (1636-1715), John Tillotson (1639-94) y Gilbert Burnet (1643-1715). 1715). Formados o inspirados por los platónicos de Cambridge, todos alcanzaron los primeros puestos en la jerarquía anglicana.[10](#)

Su apodo de "latitudinario" surgió de su insistencia en que una persona necesitaba creer muy poco para ser cristiano: uno podía tolerar una amplia latitud de creencias, siempre que se aceptaran los fundamentos básicos. Los mismos latitudinarios eran bastante ortodoxos en sus creencias personales, algunos incluso se inclinaban hacia un calvinismo suave; pero su promoción de un enfoque mínimo de las doctrinas fundamentales (a veces tan mínimo como "Jesús es el Mesías") se alió con un enfoque en la vida moral como el verdadero corazón del cristianismo. Este punto de vista se reflejó en su predicación, que a menudo carecía de profundidad teológica y corría el riesgo de convertir la moral en moralismo. En los latitudinarios, la riqueza espiritual y la profundidad de sus mentores, los platónicos de Cambridge, y su concepto casi místico de la razón, se habían evaporado bastante; fue reemplazado por algo más parecido a una razonabilidad a mitad de camino. En una frase célebre, Simon Patrick ensalzó a la Iglesia de Inglaterra por mantener una "mediocridad virtuosa entre la ostentación meritoria de la Iglesia de Roma y la sórdida guarra de las convenciones fanáticas". La "mediocridad virtuosa" resumió lo que los críticos sentían sobre los latinos. Más positivamente, su visión pragmática de la razón los convirtió en firmes partidarios del nuevo pensamiento científico.

La tolerancia doctrinal de los latitudinarios se extendió al inconformismo, en el sentido de que deseaban que la Iglesia Anglicana fuera lo suficientemente inclusiva como para abrazar a los

inconformistas. Al mismo tiempo, sin embargo, temían lo que percibían como la tendencia del inconformismo al fanatismo (“convenciones fanáticas”), y no protestaron precisamente por las restricciones legales impuestas a los inconformistas por el Código de Clarendon. Los latitudinarios se oponían igualmente a la estrechez de la Alta Iglesia, y lograron desalojar a los Altos Hombres de la Iglesia del centro del escenario en el anglicanismo. La victoria de los latitudinarios sobre los altos eclesiásticos fue cimentada por la Revolución Gloriosa de 1688-169, cuando demasiados anglicanos de la alta iglesia se negaron a darle lealtad a Guillermo de Orange, mientras que los latitudinarios lo recibieron con los brazos abiertos.[11](#)

5. La crisis de la exclusión

El destino de los inconformistas se enredó profundamente con una crisis constitucional entre Carlos II y el parlamento que llevó al país al borde de otra guerra civil. Esto se debió a la alianza clandestina de Carlos con el rey francés Luis XIV, cuya Francia católica era ahora la potencia dominante en Europa.¹² Los dos monarcas se comprometieron mutuamente en el secreto Tratado de Dover en junio de 1670. Luis acordó pagarle a Carlos 160.000 libras esterlinas al año; Charles, a su vez, apoyaría la política exterior de Louis (uniéndose a él en una guerra contra la República Holandesa) y se convertiría al catolicismo romano tan pronto como fuera políticamente conveniente. De hecho, Charles no se convertiría hasta su lecho de muerte.¹³ Pero casi de inmediato comenzó a usar la autoridad real para mejorar la condición de los católicos ingleses. Estaban tan oprimidos legalmente como los protestantes inconformistas, y lo habían estado desde el reinado de Isabel I. Sin embargo, para disfrazar sus motivos pro católicos, Charles promovió la libertad para todos los no anglicanos, católicos e inconformistas por igual. Lo hizo utilizando su supuesto poder como rey para suspender las leyes discriminatorias aprobadas por el parlamento contra los no anglicanos. Esto sumió a Charles en un conflicto prolongado con sus parlamentarios por su supuesto derecho a suspender las leyes debidamente promulgadas por el parlamento.¹⁴

La suspensión de Charles de las leyes discriminatorias se produjo en marzo de 1672, en su "Declaración de indulgencia". A los inconformistas se les permitió adorar en público, al solicitar una licencia (muchos lo hicieron, a pesar de las dudas sobre la legalidad de los métodos de Charles); A los católicos romanos se les permitió adorar en privado. La indulgencia duró un año. Charles se vio obligado a cancelarlo en marzo de 1673, sin embargo, debido a la indignación del parlamento por lo que vieron como su grave violación de su autoridad constitucional por su "poder de suspensión". Los parlamentarios también sospechaban de los motivos del rey, temiendo que se inclinara hacia Roma (como era). A pesar de su "pensión" secreta de Luis XIV, Carlos todavía estaba desesperado por conseguir dinero en efectivo (estaba endeudado y la guerra holandesa costaba diez veces más que la pensión) y necesitaba la cooperación del parlamento para recaudar dinero legalmente. Entonces, en contra de sus deseos, tenía que estar de acuerdo con la demanda del parlamento de medidas anticatólicas aún más fuertes. El resultado fue la Ley de Pruebas de 1673, que requería que todos los que ocupaban algún cargo de responsabilidad pública hicieran un juramento de negación de la transubstanciación y

participaran en la sagrada comunión al estilo anglicano dentro de los tres meses posteriores al nombramiento para el cargo. (Esto era más estricto que el Código Clarendon, que requería la participación en la comunión anglicana dentro de un año).

Esta ley anticatólica fue, de hecho, simplemente el preludio de un estallido de manía anticatólica que convulsionó a la nación, alimentada por la conversión pública al catolicismo del hermano de Charles, James, duque de York, en 1676. La histeria alcanzó un tono de intensidad casi loca con la “revelación” del complot papista en 1678. Esta fue una supuesta conspiración jesuita para asesinar a Carlos, reemplazarlo en el trono con el católico James, y luego masacrar a incontables miles de protestantes. No existía tal trama, salvo en la mente retorcida de Titus Oates (1649-1705), quien expuso la trama imaginaria por razones que él mismo conocía. Durante tres años, Inglaterra estuvo presa de una paranoia probablemente única en su historia; decenas de católicos inocentes fueron ejecutados virtualmente por decirlo de Oates, que ahora estaba instalado en Whitehall y recibía un buen salario por sus interminables perjurios. La paranoia finalmente se extinguió en 1681. Los jueces superiores reafirmaron el reinado del sentido común y la caída de Oates del favor público fue espectacular: abandonado por todos, fue arrestado, declarado culpable de perjurio y condenado a cadena perpetua. Uno de sus legados más perdurables fue una Ley de 1678 que prohibía explícitamente a cualquier católico sentarse en la Cámara de los Comunes o la Cámara de los Lores. No sería derogado hasta 1829. Uno de sus legados más perdurables fue una Ley de 1678 que prohibía explícitamente a cualquier católico sentarse en la Cámara de los Comunes o la Cámara de los Lores. No sería derogado hasta 1829. Uno de sus legados más perdurables fue una Ley de 1678 que prohibía explícitamente a cualquier católico sentarse en la Cámara de los Comunes o la Cámara de los Lores. No sería derogado hasta 1829.

Fue en esta atmósfera que la Crisis de Exclusión empujó a Inglaterra una vez más hacia la guerra civil. Charles no tenía hijos legítimos (muchos ilegítimos, pero no contaban). Esto significaba que si moría, su hermano católico James heredaría el trono. La sola idea de un monarca católico infundió pavor en el corazón de muchos ingleses: la gente recordaba la persecución de los protestantes por parte del último monarca católico, María Tudor. Por lo tanto, la mayoría de los diputados estaban decididos a excluir a James del trono mediante la aprobación de una ley parlamentaria especial a tal efecto. No seguiremos la historia política en detalle. Charles disolvió parlamentos, convocó a otros nuevos y los disolvió de nuevo entre 1679 y 1681, tratando de defenderse de un proyecto de ley de exclusión; insistió en que James debía ser rey,

El líder parlamentario que planeó la campaña para excluir a James fue Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1621-1683), un campeón consciente del protestantismo y el parlamento contra el papado y la tiranía real. Un rico terrateniente de Dorset con fuertes intereses comerciales, Shaftesbury explotó la histeria de la conspiración papista por todo lo que valía en su intento de mantener a James fuera de la corona. Shaftesbury tenía mayoría en los diversos parlamentos que se reunieron en 1679-1681; su partido pro-Exclusión fue apodado los "Whigs". El nombre probablemente deriva del escocés "whiggamore", un ladrón de ganado; se había aplicado de manera insultante a la facción de los Covenanters encabezada por el marqués de Argyll, cuya "incursión Whiggamore" en Edimburgo en 1648 había expulsado a la facción aliada de Carlos I y había puesto a Argyll en el poder.¹⁵ Los whigs de Shaftesbury no solo se oponían al catolicismo romano y a la autoridad real sin control, sino que también defendían los derechos de los inconformistas a la libertad de culto. En la fiebre anticatólica que sacudió a Inglaterra debido a la conspiración papista, algunos inconformistas pudieron eludir el Código de Clarendon y ser elegidos para la Cámara de los Comunes como diputados whigs. Así se forjó la íntima alianza de whigs e inconformistas que jugaría un papel tan influyente y durante tanto tiempo en la política inglesa.[dieciséis](#)

Los opositores al proyecto de ley de exclusión que los whigs estaban impulsando en el parlamento fueron apodados los "conservadores". La palabra Tory deriva de una palabra irlandesa para un forajido; originalmente describió a los insurgentes irlandeses contra los británicos. Pero los opositores de James, duque de York, y su reclamo de la corona inglesa, lo aplicaron a sus partidarios, quizás porque el católico James era visto como un aliado natural de los católicos irlandeses contra los protestantes ingleses. Los conservadores eran más devotos de la monarquía que los whigs, y no dejarían que el parlamento interfiriera con la línea de sucesión al trono de Inglaterra.

Independientemente de lo que hiciera Carlos II (suspender el parlamento, disolver el parlamento, nuevas elecciones), no pudo romper el control que Shaftesbury y los Whigs tenían sobre la Cámara de los Comunes. Parecía que la Ley de Exclusión seguiría siendo aprobada por los diputados. Pero Charles se negó a aceptarlo. Cuando el rey y el parlamento se enfrentaron en una atmósfera cada vez más explosiva, la gente murmuró que era "1642 de nuevo". Charles finalmente disolvió el parlamento por tercera vez, convocando uno nuevo en Oxford en lugar de Londres. Su propósito era intimidar a los parlamentarios con una demostración de fuerza, y para eso tenía que alejarlos de la peligrosa mafia londinense que apoyaba a la Exclusión.

En Oxford, Charles convocó a los nuevos parlamentarios (todavía abrumadoramente whig) en su presencia, donde, respaldado por tropas reales, rechazó una vez más la Ley de Exclusión y disolvió el parlamento nuevamente. Sin una mafia londinense que los respaldara, los parlamentarios whig eran impotentes. Ellos se dispersaron. Charles nunca volvería a celebrar elecciones generales durante el resto de su reinado. Shaftesbury fue arrestado y acusado de traición. Fue absuelto por un jurado whig, pero huyó del país y murió tres años después como exiliado en la República Holandesa.

Carlos había dejado claro al estacionar esas tropas reales en Oxford que estaba listo para un conflicto violento en lugar de excluir a James del trono. ¿Estaban listos los whigs? Ante la pregunta, la gran mayoría prefirió esperar el momento oportuno. Una pequeña minoría de extremistas conspiró para asesinar a Charles (el complot de Rye House de 1683), pero el complot se filtró, y varios whigs destacados fueron arrestados y ejecutados con pruebas endebles, incluido Lord William Russell (1639-1683), quien murió con Christian. dignidad y fue aclamado por los whigs como un mártir. Charles desató un reinado de terror anti-Whig en sus últimos dos años de vida, que destruyó la base legal del poder de los Whigs al despojar a los pueblos y ciudades de su derecho a elegir magistrados sin el consentimiento del rey. Aunque la Ley Trienal requería un nuevo parlamento para 1684, Charles ignoró la ley. Ahora gobernaba como un monarca absoluto. Los inconformistas fueron perseguidos más amargamente que nunca, manchados a los ojos de Charles por su alianza con los Whigs.

Mientras agonizaba de un derrame cerebral, Carlos fue recibido en la Iglesia Católica Romana en febrero de 1685. A su muerte, su hermano católico Santiago sucedió en el trono.

6. Otras cifras clave

Jeremy Taylor

La vida de Jeremy Taylor (1613-1667) transcurrió entre los reinados de Carlos I y Carlos II. Sin embargo, dado que su trabajo realmente "se hizo realidad" durante la Restauración, parece apropiado tratar con él aquí. Taylor, nacido y educado en Cambridge, impresionó al arzobispo Laud en la década de 1630 y se convirtió en capellán del rey Carlos I. Luego sirvió durante varios años como capellán de las tropas realistas en la Guerra Civil, pero fue hecho prisionero por las fuerzas parlamentarias en el asedio de Cardigan Castle en febrero de 1645. Los detalles son oscuros, pero ese mismo año Taylor se retiró de la guerra y se convirtió en capellán de Richard Vaughan, el realista conde de Carbery, en Golden Grove en Carmarthenshire (suroeste de Gales). Justo antes de la Restauración, pasó dos años en Irlanda en Lisburn bajo el patrocinio del vizconde realista de Conway,

Fue durante este período de oscuridad que Taylor escribió muchas de las obras teológicas y espirituales por las que sería famoso. La libertad de profetizar (1647) fue un noble llamamiento a la tolerancia religiosa. Taylor argumentó que la persecución por opiniones religiosas era completamente inapropiada; las mentes humanas eran incurablemente falibles e infinitamente susceptibles de interpretar las Escrituras de maneras contradictorias. El estado debería castigar a las personas solo por comportamiento delictivo, no por creencias; de hecho, la mejor manera de juzgar las creencias era ver qué fruto ético producían en la vida de quienes las creían. El tratado ofendió al rey Carlos I (que no se destacó por su compromiso con la libertad de culto), pero Taylor había demostrado con convicción y claridad que uno podía ser un monárquico de la Alta Iglesia y devoto de la libertad.

Más influyentes y celebrados fueron *Holy Living* (1650) y *Holy Dying* (1651) de Taylor, destinados a ser aclamados como clásicos de la espiritualidad anglicana no puritana. *Holy Living* logró un tono extrañamente moderno en la honestidad sin remordimientos con la que trataba con la lujuria y la castidad. Su volumen acompañante, *Holy Dying*, vio la prosa de Taylor madurar en la deslumbrante elegancia y el embarazo de significado por los que, como autor, se hizo tan famoso. Es dudoso que algún otro escritor en inglés haya escalado tales alturas de elocuencia conmovedora al meditar sobre la muerte y lo que hay más allá de la muerte. El *Golden Grove* (1655) era, como decía su subtítulo, "un manual de oraciones diarias", que contenía (entre otras cosas) una exposición del Padrenuestro y una colección de himnos para "personas jóvenes y piadosas". También hubo dos volúmenes de sermones, un tomo completo sobre casuística,

En la Restauración, Taylor fue inmediatamente honrado por el nuevo régimen por su realismo; Carlos II lo nombró obispo de Down y Connor en la Iglesia Anglicana Irlandesa, y vicerrector de la Universidad de Dublín, en 1660. Al año siguiente, Carlos también le otorgó el obispado de Dromore. El reinado episcopal de Taylor no fue feliz; se encontró con una fuerte oposición tanto de los católicos irlandeses como de los presbiterianos escoceses que se habían establecido en Irlanda. De alguna manera, la "libertad de profetizar" no pareció encontrar mucho espacio para florecer. Los ministros presbiterianos trataron a Taylor con desprecio, negándose en modo alguno a reconocer su posición como obispo; Taylor perdió rápidamente la paciencia, refiriéndose a ellas como "arañas escocesas" y declarando que preferiría "ser un cura pobre en una iglesia de aldea que un obispo antes que personas tan intolerables". Terminó destituyendo a muchos presbiterianos del ministerio de la Iglesia establecida en Irlanda por negarse a aceptar su autoridad. El único resultado fue un cuerpo popular de presbiterianos inconformistas irlandeses, que tenían la lealtad de las clases medias protestantes. Miserable y acosado, Taylor le pidió al rey que lo trajera de regreso a Inglaterra, pero Charles hizo oídos sordos.

Aun así, Taylor había hecho su verdadero trabajo en sus escritos. Se ubica como uno de los maestros del idioma inglés, un "Shakespeare espiritual", como a menudo se le ha llamado. Ocasionalmente, su riqueza de estilo ha oscurecido (para algunos) su significado, pero pocos han cuestionado la encantadora calidad de su prosa poética cargada de imágenes, que fluye al servicio de la verdad cristiana práctica.

John Milton

John Milton (1608–74) suele ser recordado como un poeta: el "número dos" de Inglaterra después de Shakespeare. Sin embargo, antes de publicar *El paraíso perdido* en 1667, su propia generación lo conocía como un propagandista político y eclesiástico devastadoramente elocuente, y un servidor dedicado de la República inglesa. El padre de Milton era un próspero escribiente de Londres (alguien que redactaba documentos legales y financieros en nombre de los clientes) que le dio a su hijo mayor independencia financiera. Milton Senior era un puritano convertido del catolicismo romano y transmitió su fe a Milton Junior. El futuro poeta tenía un tutor privado, el teólogo puritano Thomas Young (1587-1655), más tarde uno de los teólogos de Westminster. Después de estudiar en el Puritan Christ's College de Cambridge, Milton se lanzó a un largo período de estudio privado, que incluyó un recorrido por el continente donde visitó a intelectuales famosos como Galileo. Escribió varios grandes poemas durante este período temprano —Oda a la mañana de la Natividad de Cristo, *Comus* y *Lycidas*— pero no establecieron su reputación.

Todo cambió con el colapso del gobierno de Carlos I y la Guerra Civil. Milton emergió como un panfletista triunfante, vertiendo una serie de tratados, primero en defensa del parlamento y el presbiterianismo, pero luego cambió su lealtad al Nuevo Ejército Modelo y la Independencia. Milton estaba horrorizado e indignado por la intolerancia religiosa de la mayoría presbiteriana del parlamento y despreciaba a los Covenanters escoceses. Su tratado más famoso de este período es *Areopagitica* (1644), un alegato animado contra la censura. Cuando el ejército purgó el parlamento y ejecutó al rey, la nueva república inglesa encontró a su defensor más brillante en Milton, cuyos dos tratados de 1640 *The Tenure of Kings and Magistrates* y *Eikonoklastes* ("Image-breaker", escrito en respuesta a *Eikon Basilike*) reivindicaba con mordaz esplendor las acciones del Ejército y del Parlamento Rump. Milton argumentó, como lo habían hecho George Buchanan y Samuel Rutherford, que los gobernantes son responsables ante los gobernados, que los tiranos pueden ser legalmente resistidos y depuestos, y que Charles había sido un tirano.

La República inglesa también se enfrentó a la ira de casi toda Europa, tanto católica como protestante. A finales de 1649, el erudito calvinista francés Claude Salmasius, lanzó un feroz ataque contra la República, en su *Defensio regia pro Carolo I* ("Defensa real en nombre de Carlos I"). La respuesta de Milton en 1651 — *Defensio pro Populo Anglicano* ("Defensa en nombre del pueblo inglés") - demolió a Salmasius. El mundo europeo educado se asombró al ver a un defensor de la nueva República tan erudito, e impresionado por sus argumentos y elocuencia.

Milton fue ahora nombrado "secretario de lenguas extranjeras" del consejo de estado de la República, lo que significó que tradujo todas las cartas y documentos diplomáticos. Permaneció en este puesto bajo Cromwell, a quien Milton admiraba intensamente; expresó su admiración en su soneto *Cromwell* de 1652, nuestro jefe de hombres. Cuando Cromwell se convirtió en Lord Protector, Milton escribió:

... nada en el mundo es más agradable a Dios, más agradable a la razón, más políticamente justo, o más útil en general, que el poder supremo se confiera a los mejores y más sabios de los hombres. Así, oh Cromwell, todos reconocen que eres.

Milton luchó duro para evitar la restauración de la monarquía; Una vez que Carlos II volvió al trono, fue solo la intercesión de amigos poderosos lo que salvó a Milton de la horca. Aun así, tuvo que pagar una multa abrumadora y sus escritos fueron quemados públicamente. Para aumentar su miseria, ahora estaba ciego (había perdido la vista, después de un período de deterioro, en 1654).

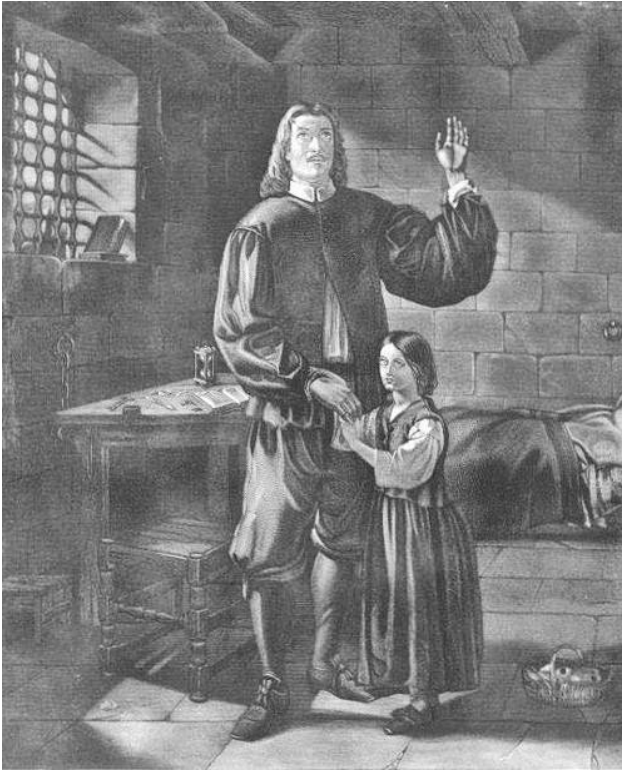
Sin embargo, en su ceguera Milton produjo el impresionante poema épico *Paradise Lost*, dictado a sus hijas [17](#) y publicado en 1667. Con

abrumadora grandeza y caracterización dinámica, Milton casi canta la historia de la creación y caída de la humanidad, y la esperanza de redención, expresando muchos de los temas de la teología y espiritualidad puritana. El poema fue adaptado casi de inmediato al teatro por John Dryden en 1671 (aunque el realista Dryden hizo que Satanás tuviera un parecido notable con un tal Oliver Cromwell). A finales del siglo XVII, *Paradise Lost* se estaba publicando con notas explicativas, una "primera" en la literatura inglesa. A principios del siglo XVIII, había sido aceptado como un clásico, celebrado como tal en una serie de ensayos del principal crítico Joseph Addison en la revista *The Spectator* en 1712;¹⁸ Addison evaluó el logro de Milton como el igual (si no superior) de la *Ilíada* de Homero y la *Eneida* de Virgilio.

Milton siguió su éxito con *Paradise Regained* (la historia de la triple tentación de Cristo en el desierto) y *Samson Agonistes* (Las últimas horas de Sansón), ambos publicados en 1671: no tan grandiosos como su epopeya original, pero poesía de alto nivel. A pesar de la secularización de la cultura anglosajona, el profundamente religioso Milton nunca se ha alejado del universo literario, y los libros y artículos sobre su obra siguen siendo legión.

La teología de Milton, sin embargo, era extremadamente atípica para alguien tan moldeado por los ideales puritanos. En algún momento de la década de 1640, Milton abandonó el calvinismo por el arminianismo. Eso lo puso fuera de la corriente principal puritana, pero no fue el único en ser un "arminiano puritano". Mucho más sorprendente, un poco después de esto, Milton dejó de creer en la eterna preexistencia de Cristo. El Hijo, pensó, fue generado del Padre en el tiempo, de modo que solo el Padre era eterno. En otras palabras, Milton abrazó una cristología que subordinaba radicalmente al Hijo al Padre.¹⁹ También sostuvo que Dios creó el universo, no de la nada, sino de Su propia esencia, una visión que raya en el panteísmo. Estos puntos de vista se encuentran expresados con mayor claridad en su *De Doctrina Christiana* ("Sobre la doctrina cristiana"), una teología sistemática que escribió basada en Wollebius (ver Capítulo 2, sección 1) pero que nunca se publicó durante la vida de Milton. Su cristología poco ortodoxa, sin embargo, no se encuentra en los grandes poemas posteriores a 1660, que han sido leídos y maravillados por los creyentes cristianos ortodoxos durante casi 350 años.

John Bunyan



John Bunyan (1628–88) John Bunyan en prisión
con su hija ciega

John Bunyan(1628-1688) a menudo es etiquetado como puritano, pero nunca fue puritano como este libro define

el término; él era un separatista. Sin embargo, sigue siendo cierto que la literatura puritana fue fundamental para nutrir la fe de Bunyan, especialmente la Práctica de la piedad de Lewis Bayly.²⁰ Los detalles de la vida temprana de Bunyan son oscuros y materia de debate. Sabemos que nació en Elstow en Bedfordshire de padres pobres, que era un calderero y / o un brasero de oficio,²¹ y que luchó en la Guerra Civil (no se sabe con certeza de qué lado). Su matrimonio con una mujer piadosa (no sabemos su nombre) en 1649 le trajo nuevos impulsos espirituales; su esposa le dio el libro de Bayly para que lo leyera, y otro clásico puritano, Plain Man's Pathway to Heaven de Arthur Dent (1601). En 1653, Bunyan había experimentado la seguridad de la salvación, después de una lucha espantosa descrita en su autobiografía; fue (probablemente) bautizado por John Gifford, pastor de una iglesia independiente en Bedford, a la que se unió Bunyan. La iglesia parece haber tolerado tanto el bautismo de infantes como el bautismo de creyentes; su teología era generalmente calvinista, y el mismo Bunyan era un bautista calvinista.²²

En 1655 Bunyan comenzó a predicar; pocos podrían igualarlo en cautivar a sus oyentes. Sin embargo, la restauración de la monarquía y la Iglesia Anglicana en 1660 trajo persecución, y Bunyan fue encarcelado por predicar sin licencia. Pasó la mayor parte del período 1660-1672 en la prisión de Bedford. Sin embargo, las condiciones eran lo suficientemente tolerables para que Bunyan escribiera, y fue desde la prisión donde produjo su primera obra maestra, *Grace abundante al jefe de los pecadores* (1666). Este fue un relato vívido y gráfico de su peregrinaje a Cristo, y un clásico en el género de la autobiografía espiritual. Si no hubiera escrito nada más, podría ser recordado por esto.

Pero en 1678 publicó *Pilgrim's Progress* y la literatura inglesa nunca volvería a ser la misma. La alegoría de Bunyan del viaje del alma a través del desierto de este mundo hasta el cielo fue un éxito de ventas fenomenal; entre 1678 y 1688 (el año en que murió Bunyan), aparecieron en Gran Bretaña más de 11 ediciones autorizadas del libro. También se publicó en Estados Unidos y se tradujo al galés, francés y holandés. Debe su popularidad en parte a la simplicidad, inmediatez y poder descriptivo de su prosa, en parte a la sucesión de coloridos personajes que pueblan sus páginas y a la forma en que Bunyan captura el estilo del habla ordinaria en lo que les hace decir. Más allá de eso, por supuesto, la figura misma del individuo que lucha por cumplir su destino en un mundo incomprensible tiene un atractivo humano universal.

Bunyan escribió otra ficción piadosa: una segunda parte de *Pilgrim's Progress* (1684); las partes uno y dos siempre se publicaron por separado hasta 1728; *Vida y muerte del señor Badman* (1680); y *La Guerra Santa* (1682). La mayoría de sus escritos, sin embargo, fueron obras de divinidad doctrinal y práctica en un molde más típico.

Cuando murió Bunyan, ya había alcanzado la inmortalidad literaria. Lo que dijo John Owen sobre la predicación de Bunyan ha encontrado su eco en la respuesta de millones de personas a los escritos de Bunyan: "Si pudiera poseer las habilidades de predicador de ese calderero, con mucho gusto renunciaría a todo mi aprendizaje".

1. Un nuevo rey católico

Cuando Jaime II (nacido en 1633; reinó de 1685 a 1688) sucedió en el trono en febrero de 1685, todo parecía perfecto. Los whigs que habían intentado excluirlo de la monarquía habían sido aplastados por Carlos II; mientras tanto, los aliados de James, los conservadores, habían hecho de la "obediencia pasiva" un primer artículo de su credo: nunca era correcto resistirse a un rey coronado legalmente. El único problema posible era que los tories eran ardientemente anglicanos, mientras que James era católico romano. Hasta ahora, sin embargo, había jugado bien sus cartas, nunca criticando a la Iglesia de Inglaterra, pero alabando su lealtad hacia él. Fue coronado de acuerdo con una ceremonia anglicana tradicional, y prometió públicamente respetar y mantener la Iglesia Anglicana, rechazando cualquier intento de volver a catolicizar Inglaterra. Si esa relación entre el monarca y la Iglesia alguna vez se rompiera, James estaría en problemas.

2. La rebelión de Monmouth y sus secuelas

James aseguró al país que no era un tirano al celebrar elecciones generales. El parlamento resultante, que se reunió en mayo de 1685, estaba dominado por los conservadores, debido a la forma en que Carlos II había despojado a los pueblos y ciudades de su derecho a elegir a cualquiera como diputado sin el consentimiento real. Los parlamentarios conservadores fueron tan leales como James hubiera deseado. Le votaron de por vida el ingreso total de que había disfrutado Charles.

Pero siempre habría alguna oposición a James; los sectores más protestantes de la población no creían en su pose moderada y estarían encantados de ver caer a James. Solo un mes después de la reunión del parlamento, estalló una violenta rebelión popular en los condados del suroeste (Devon, Dorset, Somerset). Fue dirigido por James Scott, duque de Monmouth (1649-1685), hijo ilegítimo de Carlos II. Monmouth, un protestante, había sido el candidato favorito de los Whigs al trono en la Crisis de Exclusión de 1679-1681, y luego había estado implicado en el complot extremo Whigs 'Rye House en 1683. Ahora vivía en el exilio en la República Holandesa .

Monmouth apostó a que la gente fuertemente protestante, de hecho inconformista, de los condados del suroeste respaldaría su reclamo al trono y se alzaría contra James, si él (Monmouth) solo mostraba su rostro y ondeaba la bandera de la revuelta protestante contra un papa. Rey. Muchos inconformistas de clase baja se unieron a Monmouth cuando aterrizó en Lyme Regis en Dorset el 11 de junio, pero ninguno de los miembros de la nobleza o nobleza protestante apoyó su descabellado plan. El ejército irregular de Monmouth fue masacrado por las fuerzas profesionales de James en Sedgemoor en Somerset, el 6 de julio. El propio Monmouth huyó, pero fue capturado y ejecutado solo una semana después.

Las secuelas de la rebelión de Monmouth fueron desgarradoras para los inconformistas. James puso al juez George Jeffreys (1654-1689) a cargo de los juicios de los prisioneros durante y después del levantamiento. La conducta de Jeffreys fue extremadamente feroz; unas 320 personas fueron ejecutadas en la horca, y otras 800 o 900 fueron enviadas como mano de obra esclava a las plantaciones del Caribe. Los cuerpos de los ejecutados se exhibieron en varios lugares como una lección objetiva espantosa sobre el destino de los rebeldes. Dos juicios en particular lograron la infamia. Una anciana, Alice Lyle, miembro de la nobleza realista, fue juzgada simplemente por brindar refugio compasivo a un ministro inconformista y su compañero que había huido de Sedgemoor; fue sentenciada a muerte en la quemadura,

aunque en el caso James, afortunadamente, permitió que la decapitaran. Otra dama la devota bautista Elizabeth Gaunt, fue juzgada por intentar ayudar a otro refugiado a huir del país; no tuvo la suerte de pertenecer a la nobleza y, de hecho, fue quemada viva, la última mujer castigada con este método en Inglaterra. Aunque la mayoría de la gente no apoyó la rebelión de Monmouth, se sorprendieron y horrorizaron por la brutalidad del gobierno a raíz de esta. Los juicios se conocieron como los "Ensayos sangrientos",[23](#) y Jeffreys adquirió el apodo de "el juez de la ejecución".

Si la respuesta de James a la rebelión de Monmouth no fue un éxito en las relaciones públicas, lo peor fue en octubre. Ese mes, Luis XIV, rey católico de Francia, revocó el Edicto de Nantes, que durante 100 años había garantizado la libertad religiosa de sus súbditos protestantes, los hugonotes. Los refugiados hugonotes comenzaron a llegar a Inglaterra, contando historias escalofriantes sobre la intolerancia católica en Francia. James no pudo evitar que su gente diera una generosa bienvenida a los refugiados hugonotes, pero eso lo perjudicó gravemente. Los protestantes ingleses empezaron a temer que el católico James los trataría tarde o temprano como Luis XIV había tratado a los protestantes franceses.[24](#)

Cuando el parlamento se reunió de nuevo en noviembre, James puso nerviosos a los diputados al exigir enormes sumas para aumentar el tamaño del ejército real (se había vuelto paranoico ante nuevas rebeliones). También les informó que los militares católicos que había designado, contrariamente a la Ley de Pruebas de 1673, permanecerían al mando, porque no podía confiar en que otros le fueran fieles. Aunque los diputados conservadores estaban a favor de James, estaban alarmados. ¿Estaba este James creando un ejército católico para imponer su religión en Inglaterra? No le votarían la gran suma que necesitaba. Entonces suspendió el parlamento. En realidad, lo había disuelto, porque este parlamento en particular nunca volvería a reunirse.

3. Recatolicizar la nación

En 1686, James comenzó a tomar medidas para promover el catolicismo. Lo hizo utilizando el supuesto "poder dispensador" del monarca para eximir a las personas de las leyes religiosas discriminatorias en su contra. James ahora empleó este poder para eximir a los católicos de la Ley de Pruebas y colocarlos en los puestos más altos del ejército, las universidades y el gobierno real. James hizo arreglos deliberadamente para que un caso legal importante llegara a juicio ese año. Involucraba a un oficial del ejército católico, Edward Hales, quien argumentó que el poder dispensador del rey le daba a Hales el derecho a su comisión militar sin tomar los juramentos anticatólicos requeridos por la Ley de Pruebas. Antes del juicio, James había destituido de su cargo a casi todos los jueces que, al ser consultados, dijeron que no creían en la legalidad del poder dispensador. Como resultado,

El poder judicial de Inglaterra había dado jaque mate al parlamento de Inglaterra y le había dado luz verde a James para que siguiera su política de dotar de católicos a las principales instituciones de la nación. 13 católicos prestaron juramento como miembros del Consejo Privado del rey; Los conservadores anglicanos que se opusieron fueron despedidos. De hecho, James parecía ahora hacer todo lo posible para hacer alarde de su catolicismo frente a su pueblo. Construyó capillas católicas reales en Whitehall y Windsor; montó una nueva imprenta católica en Oxford; los impresores reales de Londres y York se hicieron católicos y empezaron a imprimir libros católicos; Los católicos fueron puestos a cargo de las fuerzas armadas y la administración pública; Al clero anglicano se le prohibió predicar contra el catolicismo. James también apretó los tornillos de las universidades. Nombró a un católico como director del University College, Cambridge, con un capellán jesuita que celebró la misa en público. Otro católico fue nombrado director del colegio de la catedral de Oxford de Christ Church. En febrero de 1687, James ordenó al rector de la Universidad de Cambridge que otorgara un título a un monje benedictino, Alban Francis. Sin embargo, Francisco se negó a tomar los juramentos académicos habituales (eran protestantes en el idioma). James insistió en que Francisco debía recibir el título sin los juramentos; el rector de la universidad, John Peachell (1630-1690), se negó. Peachell fue despedido, luego de ser intimidado en audiencias públicas por el infame juez Jeffreys. Francisco se negó a tomar los juramentos académicos habituales (eran protestantes en el idioma). James insistió en que Francisco debía recibir el título sin los juramentos; el rector de la universidad, John Peachell (1630-1690), se negó. Peachell fue despedido, luego de ser intimidado en audiencias públicas por el

infame juez Jeffreys. Francisco se negó a tomar los juramentos académicos habituales (eran protestantes en el idioma). James insistió en que Francisco debía recibir el título sin los juramentos; el rector de la universidad, John Peachell (1630-1690), se negó. Peachell fue despedido, luego de ser intimidado en audiencias públicas por el infame juez Jeffreys.

La protesta pública contra las acciones de James fue grandiosa. De las imprentas protestantes brotaron panfletos y tratados anticatólicos. Así que James trató de dividir a la oposición protestante encubriendo su política pro católica en una buena voluntad general hacia todos los no anglicanos; en abril de 1687, emitió una Declaración de Indulgencia, suspendiendo todas las leyes discriminatorias contra protestantes inconformistas y católicos romanos. ¿Quizás se podría convencer a los inconformistas y una alianza católico-inconformista contra la intolerancia anglicana podría apuntalar el trono de James? Aunque los inconformistas aprovecharon la indulgencia para adorar libremente, la mayoría de ellos seguía sospechando profundamente de los motivos de James. Dos de los presbiterianos más importantes, Richard Baxter y John Howe, llegaron a denunciar la Indulgencia como inconstitucional.

James siguió adelante. Uno de sus actos más controvertidos, inmediatamente después de la Indulgencia, fue despedir del Magdalen College, Oxford, a todo su órgano de gobierno (los "becarios", de los cuales había 25) por negarse a que se eligiera a un miembro de la realeza. Católico como director del Colegio. (Ya habían elegido a un anglicano). James reemplazó a la fuerza a todos los compañeros con católicos. Un venerable colegio de la Universidad de Oxford, el hogar del aprendizaje anglicano y la guardería de la piedad anglicana, se había transformado en un seminario virtual para la formación de sacerdotes católicos. Los anglicanos estaban paralizados por el horror.

James también indignó a los terratenientes conservadores. Ya no confiaban en él; por lo que ya no podía confiar en los magistrados conservadores para hacer sus órdenes. Por lo tanto, el rey llevó a cabo una purga, reemplazando a los magistrados extraídos de las familias conservadoras tradicionales por no entidades sumisas de su propia elección, algunas de las cuales eran católicas o inconformistas. La purga envió aullidos de angustia a todo el establecimiento conservador. Condujo a escenas absurdas, por ejemplo en Newcastle, donde James nombró un alcalde católico y un consejo inconformista: el consejo detestaba al alcalde papista y seguía votando en contra de todos sus intentos de presentar una declaración oficial de lealtad a James.

La alianza entre James y el anglicanismo conservador estaba claramente a su fin. Dado que los whigs todavía se oponían implacablemente a él, el rey casi no tenía amigos en toda la clase política inglesa. En agosto, el principal político conservador-anglicano, George Savile, marqués de Halifax (1633-1695), escribió una respuesta

superventas a la Indulgencia real de febrero. Esta fue la Carta de Halifax a un disidente, en la que dijo a los inconformistas sobre los avances de James: "Por lo tanto, deben ser abrazados ahora, solo para que sea mejor que los aprieten en otro momento". Se imprimieron 20.000 copias de la carta de Halifax y hubo no menos de seis ediciones. Se le ha llamado el folleto más exitoso (solo tenía seis páginas) del siglo XVII. La mayoría de los inconformistas encontraron el argumento de Halifax demasiado plausible,

La posición de James se vio aún más socavada por otro folleto superventas, publicado en noviembre por Gaspar Fagel (1634-1688), el "gran pensionista" (magistrado principal) de Holanda, la más poderosa de las provincias de la República Holandesa. Fagel actuaba en nombre de Guillermo de Orange (1650-1702), el "estadista" de la República Calvinista o el más alto funcionario federal. El interés de William en la escena inglesa fue su matrimonio con la hija protestante de James, Mary (1662-1694), lo que significaba que si James moría sin un hijo, Mary heredaría el trono inglés. En la carta de noviembre, Fagel publicitó el hecho de que tanto William como Mary desaprobaban la abolición propuesta por James de la Ley de Pruebas de 1673 que impedía a los católicos ocupar cargos públicos. Se insinuó que también desaprobaban su Declaración de indulgencia. El mensaje del panfleto se extendió como la pólvora; en 1688, se habían vendido unas 55.000 copias. Los protestantes ingleses comenzaron a mirar en el extranjero a Guillermo de Orange como su gran esperanza de liberación.

4. La caída de la casa de Santiago

En abril de 1688, James volvió a publicar su Declaración de indulgencia. Esta vez ordenó al clero de la Iglesia establecida que lo leyera desde sus púlpitos. Aquí había una crisis de conciencia: desde la Restauración, el clero anglicano había ensalzado la virtud de la obediencia pasiva al monarca reinante. Sin embargo, ahora su monarca les estaba ordenando que actuaran como sus agentes en la promulgación de un decreto que creían que tenía como objetivo la destrucción de su Iglesia. Tenían pocas dudas de que era una mera tapadera para una mayor promoción del catolicismo romano. Muchos de ellos también dudaron de su legalidad: ¿podría el rey pisotear al parlamento de esta manera, suspendiendo sus leyes? ¿El parlamento no formaba parte de la constitución? así como la monarquía? ¿No había sido el Parlamento Cavalier el que había restaurado la Iglesia Anglicana en 1662? James estaba seguro de que el clero insensible obedecería y leería la Indulgencia. Tuvo un rudo despertar.

Siete de los obispos: el arzobispo William Sancroft (1617-93) de Canterbury, John Lake (1624-89) de Chichester, William Lloyd (1627-1717) de Norwich, Thomas White (1628-98) de Peterborough, Francis Turner (1637-1700) de Ely, Thomas Ken (1637-1711) de Bath and Wells, y Jonathan Trelawney (1650-1721) de Bristol, entregaron una petición a James, pidiendo que lo dispensara de leer la Indulgencia. Varios otros clérigos anglicanos destacados que no tenían obispados también firmaron la petición. Henry Compton (1632-1713), el obispo militantemente protestante de Londres, habría firmado, pero James ya había suspendido a Compton de sus funciones episcopales por su abierta oposición a la romanización real (Compton se había negado a disciplinar a uno de sus clérigos en 1686 por un sermón anti-católico). Enfurecido, James hizo arrestar a los siete obispos y juzgarlos por difamación sediciosa.

Aunque la Indulgencia dio libertad tanto a los protestantes inconformistas como a los católicos, incluso la gran mayoría de los inconformistas se opuso a la declaración del rey: creían que era inconstitucional y que su objetivo real era el restablecimiento del catolicismo. El líder bautista calvinista William Kiffin (1616-1701) aconsejó a las iglesias que compartían su fe que hicieran un uso pragmático de su libertad recién descubierta, pero que no agradecieran a James, ya que sus motivos eran malos y la indulgencia era ilegal. El líder presbiteriano Richard Baxter empleó la libertad que el rey le había dado al predicar un sermón alabando a los siete obispos encarcelados por su heroico desafío cristiano a un tirano papista. (Quizás por primera y última vez en la historia de Inglaterra, los obispos anglicanos fueron héroes populares.) La Indulgencia, por lo tanto, no trajo una

gran manifestación de inconformidad a James. Paradójicamente, tuvo el efecto contrario: la mayoría de los inconformistas se unieron a los anglicanos que estaban sufriendo por su rechazo a la Indulgencia. Los anglicanos respondieron y hablaron de la tolerancia para los inconformistas que se promulga legalmente por un parlamento protestante libre. Parecía que las diferencias entre anglicanos e inconformistas se habían desvanecido en una oposición protestante unida a un enemigo mayor: Roma, personificada en Santiago.

El juicio de los siete obispos se llevó a cabo el 29 de junio. El 30 de junio, el jurado emitió un veredicto de "No culpable". Inglaterra se volvió loca de celebración. James estaba atónito y profundamente mortificado. En la noche del veredicto, siete líderes de la oposición a James (incluido el obispo Compton de Londres) firmaron una carta dirigida a Guillermo de Orange, suplicándole que aterrizara en Inglaterra con su ejército holandés y salvara las libertades de un pueblo protestante en peligro de extinción. . La carta tenía aún más urgencia de la que hubiera tenido de otro modo, debido al nacimiento de un hijo de James el 10 de junio. Esto significaba que James ahora tenía su propio heredero masculino al trono. (Él ya tenía una hija mayor, por supuesto, Mary, esposa de William of Orange, pero una hija apenas contaba en esos días.) La horrible perspectiva de una dinastía católica llevó a casi todos los protestantes ingleses a un estado de pavor que estaban dispuestos a actuar de manera revolucionaria para preservar una Inglaterra protestante. Si se necesitó un ejército calvinista holandés para entregar la tierra, que así fuera.

El motivo de Guillermo de Orange en realidad no tenía nada que ver con la libertad inglesa, o no específicamente. Solo tenía un objetivo en la vida: destruir las ambiciones de Luis XIV de controlar Europa en interés de la Francia católica. William temía una alianza entre Louis y James. James hasta ahora se había reprimido, ansioso de que tal alianza alienaría a su gente. Pero William no quería correr riesgos. Logró asegurarse el apoyo de las clases dominantes holandesas y de sus aliados alemanes, especialmente el príncipe Federico III de Brandeburgo-Prusia. Podrían haberse opuesto a cualquier expedición del ejército holandés a Inglaterra con el argumento de que los dejaba indefensos contra Francia, pero William los convenció de que su seguridad a largo plazo requería una Inglaterra protestante. Incluso pudo haber obtenido la bendición o la aquiescencia del Papa Inocencio XI. Inocencio se oponía tanto a Luis XIV como Guillermo, debido a que el rey francés asumió el poder sobre la Iglesia católica en Francia durante la prolongada crisis galicana (véase el capítulo 7, sección 1); de hecho, el Papa acababa de excomulgar a Luis.²⁵ Entonces William esperó un viento favorable. Cuando finalmente llegó el 1 de noviembre, la flota

de William zarpó hacia Inglaterra: 600 barcos que transportaban 15.000 soldados.

Mientras tanto, una fuerte marea de sentimientos anti-James había estado fluyendo en Inglaterra. La base de su ejército se estaba volviendo contra él; así que James trajo un contingente de soldados católicos irlandeses. Esto simplemente empeoró las cosas. Estallaron disturbios contra James. Una balada satírica anti-James y anti-católica, Lillibullero, escrita por el principal político whig Thomas Wharton (1648-1715), se hizo popular con asombrosa velocidad; Wharton se jactó más tarde de que la balada "había cantado a James en tres reinos" (Inglaterra, Escocia e Irlanda). Las tropas de William aterrizaron en Torbay en Devon el 5 de noviembre. Allí esperaron. No hubo un levantamiento general; la gente de los condados del sudoeste había quedado demasiado traumatizada por su experiencia durante la rebelión de Monmouth como para emprender más acciones insurreccionales. Pero William no necesitaba hacer nada. Publicó un manifiesto,

James ordenó a su ejército poco confiable a Salisbury. Pero ya algunos de los principales nobles ingleses se habían declarado a favor de William. El principal estadista conservador, Thomas Osborne, conde de Danby (1632-12), uno de los siete que habían firmado la carta de invitación a William, había movilizado a los condados del norte contra James y capturado York; el principal estadista whig, William Cavendish, duque de Devonshire (1640-1707), que también había firmado la invitación, había movilizado a Midlands. El 24 de noviembre, el sirviente más leal de James y el general más capaz, el tory Lord John Churchill (1650-1722), desertó del ejército de Salisbury a William, junto con 400 oficiales y hombres. James perdió los nervios y decidió huir. Estaba consumido por el temor de correr la misma suerte que su padre, Carlos I, ejecutado por su propia gente. El rey fugitivo fue capturado por una turba protestante en Faversham y llevado prisionero a Whitehall; pero las tropas holandesas de William liberaron al monarca caído y le permitieron escapar a Francia. William juzgó que era mejor dejar a James fuera del camino.

5. El arreglo de la Revolución de 1689

Una vez que James salió de Inglaterra, los miembros de la Cámara de los Lores, junto con los que habían sido elegidos diputados en la Cámara de los Comunes bajo Carlos II, actuando como representantes del país, confiaron a William su administración. Organizó una elección general para enviar delegados a una "convención", un parlamento especial para resolver los asuntos políticos y religiosos de Inglaterra. El Parlamento de la Convención se reunió el 22 de enero de 1689. Después de un intenso debate, el parlamento finalmente declaró que, dado que James había abandonado su país, el trono inglés estaba ahora vacante. En esto, Whigs y Tories estuvieron de acuerdo, después de que los Tories se tambalearan mucho. No se pusieron de acuerdo sobre una solución a la vacante. Los whigs querían darle la corona a William; Los conservadores prefirieron convertirlo en un gobernante "regente" teóricamente en nombre del hijo recién nacido de James II, para que se preservara el principio más estricto de la monarquía hereditaria de padres a hijos. El problema con la solución conservadora era que William no la aceptaba. Si iba a gobernar Inglaterra, quería tener las manos libres; debe ser rey.

Los conservadores se derrumbaron. El 11 de abril, el obispo Compton de Londres coronó a William y Mary como monarcas conjuntos de Inglaterra (el reclamo de William al trono fue a través de María, como hija de James II, no tan buena como un hijo, pero suficiente). Fueron coronados con la condición de que aceptaran una Declaración de Derechos; Entre otras cosas, el proyecto de ley prohibía a los católicos ocupar el trono, declaró ilegal el poder del monarca para suspender el funcionamiento de las leyes aprobadas por el parlamento e hizo absoluta la libertad de expresión parlamentaria; ningún diputado podía ser procesado por nada de lo que se dijera en el parlamento. La aceptación de William y Mary de la Declaración de Derechos extinguió cualquier idea de autoridad monárquica absoluta en Inglaterra. Gobernaban bajo una constitución.

Estos eventos se conocen colectivamente en la historia inglesa como la Revolución Gloriosa, gloriosa porque no tiene sangre.

El asentamiento religioso de 1689 puso fin por fin a la persecución de los inconformistas. Como una "recompensa" por su negativa a aliarse con James, ahora se les dio libertad legal para el culto en la Ley de Tolerancia de mayo de 1689. (La Ley del Conventículo de 1664 y la Ley de las Cinco Millas de 1665 fueron derogadas). condiciones. La Ley no se aplicó a los anti-trinitarios, solo a los presbiterianos, independientes, bautistas y cuáqueros (quienes confesaron la Trinidad). Los unitarios tendrían que esperar hasta 1813 antes de que el parlamento les concediera tolerancia legal.

Para obtener los beneficios de la Ley, aquellos de persuasión presbiteriana, independiente y bautista tenían que suscribirse a los 39 Artículos de la Iglesia Anglicana, excepto las partes que tratan del gobierno de la iglesia y (para los bautistas) el artículo sobre el bautismo. Richard Baxter publicó un tratado, El sentido de los artículos del Sr. Baxter, para permitir que los inconformistas que todavía tenían escrúpulos sobre algunos de los 39 artículos los firmen con buena conciencia. Los cuáqueros estaban exentos de cualquier lealtad a los 39 artículos; simplemente tenían que declarar su fe en la Trinidad y la inspiración de la Biblia. Los inconformistas también tuvieron que jurar lealtad al monarca reinante y suscribirse a una declaración que rechaza la transubstanciación. Al cumplir con estos términos, los inconformistas se volvieron tan completamente protegidos legalmente como los anglicanos en su adoración. Los inconformistas explotaron inmediatamente la nueva libertad y se construyeron cientos de capillas nuevas y se fundaron nuevas congregaciones. A los inconformistas se les exigía que registraran sus lugares de culto ante las autoridades civiles y no se les permitía excluir a nadie de sus reuniones, pero perturbar el culto inconformista era ahora un delito penal.

Sin embargo, no se levantaron las restricciones civiles a los inconformistas. Todavía no podían ocupar un cargo público (por lo tanto, no podían sentarse como diputados),²⁶ ni enviar a sus hijos a Oxford o Cambridge. Esta exclusión de la vida política y educativa del establishment nacional, sin embargo, no fue tan irritante como puede parecer. Algunos inconformistas podían y lo hicieron como diputados al tomar "ocasionalmente" la sagrada comunión en la Iglesia Anglicana, evitando así la Ley de Corporaciones de 1662 y la Ley de Pruebas de 1673. Incluso cuando no tenían un diputado no conformista, los inconformistas podían confiar implícitamente en los whigs para salvaguardar sus intereses en el parlamento: los whigs se convirtieron en la voz política del inconformismo, mientras que los tories eran la voz política del anglicanismo. En cuanto a Oxford y Cambridge, los inconformistas podrían obtener una educación igual o superior en una buena academia disidente (ver la sección 1 de este capítulo), para disgusto de los anglicanos envidiosos.

Una restricción que se mantuvo para los inconformistas que era genuinamente irritante: todavía tenían la obligación legal de pagar diezmos a la Iglesia Anglicana. Los diezmos tenían un futuro largo y complicado por delante en Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda.

Jacobo II hizo un intento por recuperar su trono. Ahora que estaba exiliado en Francia, su alianza con Luis XIV se hizo realidad; Luis le dio 6.000 soldados franceses y James desembarcó con ellos en Irlanda en

marzo de 1689. Los católicos irlandeses se unieron en su apoyo y se libraron del yugo británico. Sin embargo, la mayoría de los protestantes irlandeses demostraron ser "guilamitas", no "jacobitas".²⁷ Las operaciones militares de Willis en Irlanda fueron dirigidas durante un año por el distinguido general calvinista alemán, Frederick Schomberg (c.1615-90), que había obtenido la ciudadanía francesa y vivía en Francia, trabajando para Luis XIV, hasta que Luis expulsó a los hugonotes en 1685. Schomberg era ahora general en jefe del aliado de William, el príncipe calvinista Federico III de Brandeburgo-Prusia. El progreso de Schomberg en la represión de los jacobitas irlandeses fue lento, por lo que en junio de 1690, el propio William se unió a la refriega, tomando el mando personal de sus fuerzas en Irlanda. Cuando William derrotó al ejército de James en la batalla del río Boyne en Leinster el 1 de julio, el valor de James falló (aunque no fue una derrota catastrófica, y del lado de William, Schomberg murió). El monarca derrocado huyó a Francia. Su huida desmoralizó mucho a los jacobitas irlandeses. Dentro de un año, Las fuerzas de guilámitas habían reconquistado Irlanda; Una vez más se aseguró el dominio protestante británico, y la mayoría católica volvieron a ser ciudadanos de segunda clase en su propia tierra.

6. Los no jurados

Un problema que la Revolución Gloriosa legó inesperadamente a la Iglesia Anglicana fue un cisma. El clero anglicano había hecho un juramento de lealtad a James II. El Parlamento ahora les exigía que hicieran un juramento de lealtad a los nuevos monarcas, William y Mary. Seis obispos y 400 ministros parroquiales se negaron. Creían que su juramento a Jacobo como rey era vinculante; de hecho, sostenían que la monarquía hereditaria era una institución sagrada y que ningún acto del parlamento podía cambiar un rey por otro. Jacobo II seguía siendo monarca legítimo y, tras su muerte, sus herederos llegarían al trono. Estos clérigos dimitieron de la Iglesia de Inglaterra, que había jurado lealtad en gran medida a William y Mary, y crearon su propia Iglesia alternativa, que, según ellos, era la verdadera Iglesia Anglicana. Se les conoce como los No Jurados, y su tradición se conoce como el movimiento Nonjuring (la palabra se deriva del latín: "los no juramentadores", es decir, aquellos que no jurarían lealtad a William y Mary). Los seis obispos no jurados fueron reemplazados por latinos en la jerarquía anglicana, lo que ayudó a cimentar la supremacía latitudinaria como el "partido" reinante en el siglo XVIII.

Los No Jurados incluían a cinco de los siete obispos a quienes Jacobo II había juzgado por negarse a leer su Declaración de Indulgencia. Eso significó que el anglicanismo perdió a su arzobispo de Canterbury, William Sancroft, ante los no jurados. Sancroft dio un ejemplo inflexible a los demás no jurados al negarse incluso a adorar en la iglesia parroquial de Suffolk, donde se había retirado; la Iglesia Anglicana oficial, al abandonar a James, era ahora poco menos que apóstata, en opinión de Sancroft. Sin embargo, era un hombre afable y benévolo, reverenciado incluso por sus enemigos. Igualmente venerado fue Thomas Ken, obispo no juramentado de Bath and Wells, universalmente famoso por la doxología poética:

Alabado sea Dios, de quien fluyen todas las bendiciones;

Alabadle, todas las criaturas de aquí abajo;

Alabadle arriba, ejército celestial;

Alabado sea Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La declaración de Ken en su última voluntad y testamento resumió la posición religiosa de los no jurados contra los anglicanos, los inconformistas y los católicos romanos:

Muero en la Santa Fe Católica y Apostólica, profesada por toda la Iglesia antes de la desunión de Oriente y Occidente: más particularmente, muero en la Comunión de la Iglesia de Inglaterra, que se distingue de todas las innovaciones papales y puritanas, y como se adhiere a la doctrina de la Cruz.

Por "la Iglesia de Inglaterra" aquí, Ken se refería a la Iglesia de Inglaterra tal como la concibieron los no jurados, en lugar de la Iglesia de Inglaterra real de la que se había separado. Por "la doctrina de la Cruz", se refería a la doctrina conservadora de la Alta Iglesia de la obediencia pasiva, es decir, que toda rebelión contra el soberano de uno siempre estaba mal.

Un obispo Nonjuring, William Lloyd de Norwich, se aseguró de que el movimiento Nonjuring no se extinguiera rápidamente al consagrar dos obispos más, un acto que generó una serie de consagraciones que extendieron la vida del movimiento hasta finales del siglo XVIII. Pronto hubo desarrollos interesantes dentro de la tradición Nonjuring, en particular la restauración por algunos Nonjurors de varias prácticas antiguas a la sagrada comunión: el cáliz mixto (vino y agua), la oración "epiclesis" para el descenso del Espíritu, la ofrenda del pan. y vino al Padre como sacrificio de acción de gracias, y oración por los fieles difuntos. También hubo fascinantes negociaciones entre los no jurados y los ortodoxos orientales entre 1716 y 1725 para algún tipo de unión,

En las primeras décadas del siglo XIX, el clero y las congregaciones no juramentados se habían extinguido. Sin embargo, el hecho de que el movimiento duró cien años y contó con algunos de los teólogos más santos y eruditos de Inglaterra, dice algo de su espíritu. Con mucho, el Nonjuror más famoso sería William Law (1686-1761); su *Serious Call to a Devout and Holy Life* (1728) impactaría profundamente en muchos de los líderes del avivamiento evangélico, como George Whitefield y los hermanos Wesley, y todavía se ubica como uno de los más grandes clásicos espirituales en el idioma inglés.

Predicadores / teólogos

Herbert Thorndike (1598-1672)
Gilbert Sheldon (1598-1677)
Edward Reynolds (1599-1676)
Benjamin Whichcote (1609-83)
John Pearson (1612-1686)
Jeremy Taylor (1613-1667)
Henry More (1614-1687)
William Gurnall (1617-1679)
Ralph Cudworth (1617-88)
William Sancroft (1617-93)
John Smith (1618-52)
Nathaniel Culverwell (dc1651)
Simon Patrick (1626-1707)
Henry Compton (1632-1713)
George Bull (1634-1710)
Edward Stillingfleet (1635-1699)
Joseph Glanville (1636-1680)
Thomas Ken (1637-1711)
John Tillotson (1639-1694)
Gilbert Burnet (1643-1715)
William Law (1686-1761)

Presbiterianos:

John Flavel (1627-1691)
John Howe (1630-1705)

Independientes:

Thomas Cole (1627-1697)
Isaac Chauncey (1632-1712)
Richard Davis (1658-1714)

Bautistas:

John Milton (1608-74. Milton enseña el bautismo de los creyentes en De Doctrina Christiana)
William Kiffin (1616-1701)
John Bunyan (1628-1688)
Benjamin Keach (1640-1704)
Thomas Monck (activo entre 1654 y 1679)

Realeza

Carlos II (nacido en 1630; reinó de 1660 a 1685)

James Scott, duque de Monmouth (1649-1685)

Jacobo II (1685-1688)

María II (1689-1694)

Guillermo III (1689-1702)

Estadistas y generales

George Monck (1608–70)

Edward Hyde, conde de Clarendon (1609–74)

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1621–83)

Juez George Jeffreys (1654–89)

George Savile, marqués de Halifax (1633-1695)

Thomas Osborne, conde de Danby (1632-1712)

William Cavendish, duque de Devonshire (1640-1707)

John Churchill (1650-1722)

Friedrich Schomberg (hacia 1615–90)

Platonismo de Cambridge: la excelencia y la nobleza de la religión verdadera

Cuanto más se acerca un ser a Dios, que es esa plenitud infinita que lo llena todo en todo, más vasto, grande e ilimitado es; cuanto más se aleja de Él, más estrecho y confinado; como Platón ha llegado a la conclusión desde hace mucho tiempo con respecto a la condición de los hombres sensuales, que viven como un marisco, y nunca pueden moverse hacia arriba y hacia abajo sino en su propia prisión, que siempre llevan consigo. Si tuviera que definir el pecado, lo llamaría el hundimiento del alma de un hombre de Dios en un egoísmo sensual. Toda la libertad que tienen los hombres malvados, es (como la de los hombres desterrados) vagar arriba y abajo en el desierto de este mundo de una guarida y cueva a otra ...

Un buen hombre no encuentra su religión fuera de él, sino como un principio vivo dentro de él; y todas sus facultades siguen esforzándose por unirse cada vez más en la intimidad más cercana con él, como con su propia perfección. Existe esa amabilidad [hermosura] en la religión, esa fuerte simpatía entre el alma y ella, que no necesita llevar consigo testimonios o elogios. Si pudiera suponerse que Dios plantara en el alma una religión que no tuviera afinidad ni alianza con ella, allí crecería como un extraño desliz.²⁸ Pero Dios, cuando da Sus leyes a los hombres, no dicta nada en virtud de Su dominio absoluto al azar, y de una manera tan arbitraria [arbitraria] como algunos imaginan; pero Él mide todo por Su propia bondad eterna. Si Dios mismo hubiera sido algo más que el primer y mayor bien del hombre, entonces haberlo amado con toda la fuerza de todas nuestras facultades no debería haber sido el primer y más grande mandamiento, como nuestro Salvador nos dice que es.

Algunos tienden a ver a Dios como algo malhumorado y obstinado, porque ellos mismos lo son: y viendo que sus propias voluntades absolutas y desnudas son en su mayor parte las reglas de todas sus acciones y las imposiciones que imponen a los demás, piensan que la monarquía del cielo es algo tan arbitrario también, que no está gobernada por nada más que por una voluntad absoluta todopoderosa. Pero el alma más íntimamente familiarizada con la voluntad divina, nos resolvería con mayor certeza que la bondad inmutable de Dios (que hace de la divinidad una cosa uniforme y se asienta junta sobre su propio centro, como puedo hablar con reverencia) es también la gobierno inmutable de Su voluntad; ni puede desviarse de ella más de lo que puede desviarse de sí mismo. Tampoco carga ningún deber sobre el hombre sin consultar antes que nada con su bondad:

Ésta es la bisagra sobre la que gira toda religión verdadera, el centro apropiado sobre el que se mueve; el cual, al asirse firme y firmemente de un principio innato y correspondiente en el alma del hombre, lo eleva por encima de los confines de la mortalidad, y en el día de su gran poder lo convierte en una ofrenda voluntaria a Dios.

John Smith

La excelencia y nobleza de la religión verdadera, capítulo 3

La gracia de la humildad se ejerce mediante las siguientes reglas

Cualquier mal que digas de ti mismo, contenta con que otros piensen que es verdad; y si te llamas necio, no te enojas si otro lo dice de ti. Porque si lo piensas así, todos los hombres del mundo desean que otros hombres sean de su opinión; y es un hipócrita que se acusa a sí mismo ante los demás, con la intención de no ser creído. Pero el que se llama a sí mismo intemperante, necio, lujurioso y se enoja cuando sus vecinos lo llaman así, es un falso y un orgulloso.

Amor para ser encubierto y poco estimado: siéntete contento con querer [falta] alabanza, nunca te preocupes cuando eres despreciado o subestimado; porque no puedes subestimarte a ti mismo, y si piensas tan mezquino como hay razón, ningún desprecio parecerá irrazonable, y por lo tanto será muy tolerable ...

Cuando hayas dicho o hecho algo por lo que recibas alabanza o estimación, tómalo con indiferencia y devuélvelo a Dios, reflexionando sobre Él como el dador del don, o el bendecido de la acción, o la ayuda del diseño; y da gracias a Dios por convertirte en un instrumento de su gloria en beneficio de los demás.

Asegúrate un buen nombre para ti mismo viviendo virtuosa y humildemente; pero que este buen nombre se cuide en el extranjero, y nunca se lo traiga a casa para mirarlo: que otros lo usen para su propio beneficio; que hablen de ello si les place; pero no la utilices tú en absoluto, sino como un instrumento para glorificar a Dios y más provecho a tu prójimo. Deja que tu rostro, como el de Moisés, brille a los demás, pero no te hagas espejos ...

Algunos espíritus fantásticos [complacientes con la fantasía] caminarán solos y soñarán con grandeza, palacios, excelentes oraciones, teatros llenos, fuertes aplausos, adelantos repentinos, grandes fortunas, y así pasarán una hora con placer imaginativo; todo su empleo no es más que humos de orgullo, y secretos deseos indefinidos y significados de lo que su corazón desea. En esto, aunque no hay nada de su propia naturaleza directamente vicioso, sin embargo es una madre enferma o una hija enferma, una mala señal o un mal efecto; y por lo tanto de ninguna manera consiste en la seguridad y los intereses de la humildad.

Deja que otros sean alabados en tu presencia, y disfruta de su bien y gloria con deleite; pero de ninguna manera los menosprecie, o rebaje el

informe, o haga una objeción; y no creas que el avance de tu hermano es una disminución de tu valor. Pero este acto también se extenderá más allá. Conténtate con que él sea empleado y tú lo descartes como inútil; su sentencia aprobada, la tuya rechazada; él será el preferido y tú tendrás un empleo bajo.

Nunca te compares con los demás, a menos que sea para hacerlos avanzar y deprimirte. Para ello, debemos estar seguros, en un sentido u otro, de pensar que somos los peores en cada empresa a la que venimos: uno es más culto que yo, otro es más prudente, un tercio más caritativo, o menos orgulloso ...

No estés siempre dispuesto a excusar todo descuido, indiscreción o mala acción, pero si eres culpable de ello, confíesalo claramente; porque la virtud desprecia la mentira para esconderse, pero esconder un pecado con ella es como una costra de lepra sobre una úlcera. Si no eres culpable (a menos que sea escandaloso), no seas demasiado serio para eliminarlo, sino más bien úsalo como un argumento para castigar toda grandeza de fantasía y opinión en ti mismo; y acostúmbrate a soportar la reprensión con paciencia y alegría, y las duras palabras de tus enemigos, como sabiendo que la ira de un enemigo es un mejor monitor y representa nuestras faltas, o nos amonesta de nuestro deber, con más cordialidad que la bondad. o bálsamos preciosos de un amigo.

Da gracias a Dios por cada debilidad, deformidad e imperfección, y acéptalo como un favor y una gracia de Dios, y un instrumento para resistir el orgullo y alimentar la humildad, recordando siempre que cuando Dios, al darte la espalda torcida, también ha Si hiciste tu espíritu encorvado o menos vanidoso, estás más dispuesto a entrar por la puerta estrecha del cielo, que estando recto, erguido y pensando en lo alto. Así los apóstoles se regocijaron en sus debilidades, no morales, sino naturales y accidentales, en ser golpeados y azotados como esclavos, en su desnudez y pobreza.

Jeremy Taylor

La regla y los ejercicios de la vida santa

La religión es más que hablar

Fiel: Bueno, si lo desea, lo aceptaremos ahora; y ya que me dejaste plantear la pregunta, sea ésta: ¿Cómo se descubre la gracia salvadora de Dios cuando está en el corazón del hombre?

Hablador: Percibo, entonces, que nuestra charla debe ser sobre el poder de las cosas. Bueno, es una muy buena pregunta y estaré dispuesto a responderle. Y tome mi respuesta brevemente, así: Primero, donde la gracia de Dios está en el corazón, causa un gran clamor contra el pecado. En segundo lugar -

Fiel: No, espera; consideremos uno a la vez. Creo que debería decirse más bien, se muestra inclinando al alma a aborrecer su pecado.

Hablador: ¿Por qué, qué diferencia hay entre clamar en contra y aborrecer el pecado?

Fiel: ¡Oh! mucho. Un hombre puede clamar contra el pecado, la política; pero no puede aborrecerlo sino en virtud de una piadosa antipatía contra él. He escuchado a muchos clamar contra el pecado en el púlpito, quienes aún pueden soportarlo lo suficientemente bien en el corazón, la casa y la conversación. Génesis 39:15. La amante de José gritó con voz fuerte, como si hubiera sido muy santa; pero ella voluntariamente, a pesar de eso, habría cometido inmundicia con él. Algunos gritan contra el pecado, incluso cuando la madre grita contra su hijo en su regazo, cuando lo llama puta y niña traviesa, y luego cae a abrazarlo y besarlo ...

Luego, Hablador al principio comenzó a sonrojarse; pero, recuperándose, así respondió: Ahora vienes a experimentar, a la conciencia ya Dios; y acudir a Él para que justifique lo que se dice. Este tipo de discurso no lo esperaba; tampoco estoy dispuesto a dar una respuesta a tales preguntas, porque no me considero obligado a ello, a menos que usted lo considere catequista; y aunque lo hagas, puedo negarme a hacerte mi juez. Pero oro, ¿me dirás por qué me haces esas preguntas?

Fiel: Porque te vi con ganas de hablar, y porque no sabía que tenías nada más que nociones. Además, para decirte toda la verdad, he oído hablar de ti que eres un hombre cuya religión está en hablar, y que tu conversación [es decir, tu conducta] desmiente esta profesión de boca. Dicen que eres un lugar entre los cristianos, y que a la religión le va peor para tu conversación [conducta] impía; que algunos ya han tropezado con tus malos caminos, y que muchos más corren peligro de ser destruidos por ellos: tu religión, una taberna, la codicia, la inmundicia, el juramento, la mentira, la vanidad, etc. , se mantendrán juntos. El proverbio es cierto para ti, que se dice de una ramera, a saber, "Que es una vergüenza para todas las mujeres": así eres una vergüenza para todos los profesores.

Hablador: Ya que estás tan dispuesto a aceptar informes y a juzgar tan precipitadamente como lo haces, no puedo dejar de concluir que eres un hombre malhumorado o melancólico, no apto para hablar con él; y así adiós.

Entonces se acercó Christian y le dijo a su hermano: Te dije cómo sucedería; tus palabras y sus deseos no coincidían. Prefería dejar su empresa que reformar su vida. Pero se ha ido, como dije: déjalo ir; la pérdida no es de nadie más que de él mismo. Nos ha ahorrado la molestia de apartarnos de él; porque él continuando (como supongo que lo hará) como está, no habría sido más que una mancha en nuestra compañía: además, el apóstol dice: "De los tales, apártate".

Fiel: Pero me alegro de haber tenido este pequeño discurso con él; puede suceder que vuelva a pensar en ello; sin embargo, lo he tratado

claramente, y así quedaré libre de su sangre si muere.

Christian: Hiciste bien en hablarle tan claramente como lo hiciste. Hay muy poco de este trato fiel con los hombres hoy en día, y eso hace que la religión huela tanto en las narices de muchos como lo hace; porque son estos tontos parlanchines, cuya religión es sólo de palabra, y que son libertinos y vanidosos en su conversación [conducta], que (siendo tan admitidos en la comunión de los piadosos) desconciertan al mundo, manchan el cristianismo y entristecen el sincero. Ojalá todos los hombres trataran con lo que tú has hecho; entonces deberían hacerse más conformes a la religión, o la compañía de los santos sería demasiado ardiente para ellos.

John Bunyan
Progreso del peregrino

Cómo servir a Dios: Milton sobre su ceguera

Cuando considero cómo se gasta mi luz,
Antes de la mitad de mis días, en este mundo oscuro y ancho,
Y ese talento que es la muerte para esconder
Alojado conmigo inútil, aunque mi alma más doblada
Para servir con ella a mi Hacedor, y presentar
Mi verdadero relato, no sea que vuelva la reprensión,
"¿Acaso Dios exige el trabajo diurno, la luz negada?"
Pregunto con cariño. Pero paciencia, para prevenir
Ese murmullo, pronto responde: "Dios no necesita
O el trabajo del hombre o sus propios dones: quién mejor
Lleva Su yugo suave, ellos le sirven mejor. Su estado
Es real; miles a su velocidad de oferta
Y posa sobre la tierra y el océano sin descanso:
También sirven los que solo se quedan parados y esperan".

John Milton
Soneto XIX

Orgullo y castigo: el discurso de Satanás al ver el sol por primera vez

Oh, tú que coronaste de gloria insuperable
Te ves desde tu único dominio como el dios
De este nuevo mundo; a cuya vista todas las estrellas
Esconde sus cabezas disminuidas; a ti te llamo,
Pero sin voz amiga, y agrega tu nombre,
Oh sol, para decirte cuánto odio tus rayos,
Que me traen a la memoria de qué estado
Caí, qué glorioso una vez sobre tu esfera;
Hasta que el orgullo y la peor ambición me derribaron
Combatiendo en el cielo contra el incomparable Rey del cielo.
Ah, ¿por qué? No merecía tal regreso

De mí, de quien El creó lo que era
En esa brillante eminencia, y con Su bondad
Ninguno reprendido; ni fue duro su servicio ...
Oh, había ordenado su poderoso destino
Yo, un ángel inferior, me había parado
Entonces feliz; ninguna esperanza ilimitada se había levantado
Ambición. Sin embargo, ¿por qué no? Algún otro poder
Tan grande podría haber aspirado, y yo, aunque mezquino,
Atraído por su parte; pero otros poderes tan grandes
No caigas, pero permanece inamovible, desde dentro
O desde fuera, a todas las tentaciones armadas.
¿Tenías el mismo libre albedrío y poder para mantenerte firme?
Tuviste. ¿A quién tienes entonces o qué acusar?
¿Pero el amor libre del cielo se repartió por igual para todos?
Sea entonces su amor maldito, ya que el amor o el odio,
Para mí por igual, es un infortunio eterno.
No, maldita seas, ya que contra Su voluntad
Elija libremente lo que ahora rige con tanta justicia.
¡Yo miserable! ¿De qué manera debo volar?
¿Ira infinita y desesperación infinita?
Por donde vuelo es el infierno; yo soy el infierno;
Y, en la profundidad más baja, una profundidad más baja
Todavía amenazando con devorarme se abre de par en par,
Al que el infierno que sufro parece un cielo.

John Milton

paraíso perdido, Libro 4, líneas 32–45, 58–78

La soledad de la verdad

Siervo de Dios, bien hecho; bien has luchado
La mejor pelea, quien solo ha mantenido
Contra multitudes rebeldes la causa
De verdad, en palabra más poderosos que en armas;
Y por el testimonio de la verdad has dado
Reproche universal, mucho peor de soportar
Que la violencia; porque todo esto fue tu cuidado,
Para estar aprobado a los ojos de Dios, aunque los mundos
Te juzgó perverso.

John Milton

paraíso perdido, Libro 6, líneas 29–37

La belleza del arrepentimiento

De ahora en adelante aprendo que obedecer es lo mejor,
Y amar con miedo al único Dios, caminar
Como en su presencia, para siempre observar
Su providencia, y de Él solo dependen,

Misericordioso con todas sus obras, con el bien
Todavía superando el mal, y por pequeño
Lograr grandes cosas, por cosas consideradas débiles.
Subvirtiendo mundano fuerte y mundano sabio
Simplemente manso: ese sufrimiento por causa de la verdad
Es la fortaleza para la más alta victoria,
Y, para los fieles, la muerte, puerta de la vida;
Enseñado esto con su ejemplo, a quien ahora
Reconoce a mi Redentor siempre bendito.

John Milton
Paradise Lost, Libro 12, líneas 561-73

Cristo amado en sus oficios

Él es completamente encantador en Sus oficios: consideremos por un momento la idoneidad, plenitud y naturaleza reconfortante de ellos.

Primero, la adecuación de los oficios de Cristo a las miserias de los hombres. No podemos dejar de adorar la infinita sabiduría de Su recepción. Somos, por naturaleza, ciegos e ignorantes, en el mejor de los casos, pero andamos a tientas en la tenue luz de la naturaleza en pos de Dios, Hechos 17:27. Jesucristo es una luz para iluminar a los gentiles, Isa. 49: 6. Cuando este gran profeta vino al mundo, entonces nos visitó el amanecer de lo alto, Lucas 1:78. Por naturaleza, estamos alienados y en enemistad contra Dios; Cristo viene al mundo para ser un sacrificio expiatorio, haciendo la paz con la sangre de Su cruz, Col. 1:20. Todo el mundo, por naturaleza, está en esclavitud y cautiverio de Satanás, una esclavitud miserable. Cristo viene con poder real, para rescatar a los pecadores, como presa de la boca del terrible.

En segundo lugar, consideremos también la plenitud de sus oficios, que le permiten “salvar perpetuamente a todos los que por él se acercan a Dios”, Heb. 7:25. Los tres oficios, que comprenden en ellos todo lo que necesita nuestra alma, se convierten en un alivio universal para todas nuestras angustias; y por lo tanto,

En tercer lugar, indeciblemente reconfortantes deben ser los oficios de Cristo para las almas de los pecadores. Si la luz es agradable a nuestros ojos, ¿cuán agradable es la luz de la vida que brota del Sol de justicia? Mal. 4: 2. Si el perdón es dulce para un criminal condenado, ¿cuán dulce debe ser el rociar la sangre de Jesús para la conciencia temblorosa de un pecador condenado por la ley? Si el rescate de un tirano cruel es dulce para un pobre cautivo, ¿cuán dulce debe ser para los oídos de los pecadores esclavizados escuchar la voz de libertad y liberación proclamada por Jesucristo? De los diversos oficios de Cristo, como de tantas fuentes, fluyen todas las promesas del Nuevo Pacto, como tantas corrientes de paz y gozo que refrescan el alma. Todas las promesas de iluminación, consejo y dirección fluyen del oficio profético de Cristo. Todas las promesas de reconciliación, paz, perdón, y la

aceptación fluye de su oficio sacerdotal, con las dulces corrientes de gozo y consuelo espiritual que lo acompañan. Todas las promesas de convertir, aumentar, defender, dirigir y suplir la gracia, fluyen del oficio real de Cristo; de hecho, todas las promesas pueden reducirse a estos tres oficios, de modo que Jesucristo debe ser completamente encantador en Sus oficios.

John Flavel

Sermón 12, en El método de la gracia

Verdadera fe conocida por sus efectos

Por una religión que abre tal escenario de gloria, que descubre cosas tan infinitamente sobre todo el mundo, que triunfa tanto sobre la muerte, que nos asegura tales mansiones de bienaventuranza, donde tan pronto estaremos como los Ángeles de Dios en el Cielo; ¿Qué maravilla es, si tal religión, tales verdades y expectativas, destruye en algunas almas santas todos los deseos terrenales y hace que el amor ardiente de las cosas celestiales sea la única pasión continua de sus corazones?

Si la religión de los cristianos se basa en la humillación infinita, las burlas y azotes crueles, los sufrimientos prodigiosos, la vida pobre, perseguida y la muerte dolorosa de un Hijo de Dios crucificado; ¡Qué maravilla es que muchos humildes adoradores de este profundo misterio, muchos afectuosos amantes de un Señor crucificado, renuncien a su parte de los placeres mundanos y se entreguen a un curso continuo de mortificación y abnegación, que sufren así con Cristo! aquí, ¿pueden reinar con Él en el más allá?

Si la verdad misma nos ha asegurado que hay una sola cosa necesaria, ¿qué maravilla es que haya algunos entre los cristianos tan llenos de fe, como para creer esto en el más alto sentido de las palabras, y desear tal separación del mundo? mundo, que su cuidado y atención a la única cosa necesaria no se interrumpa?

Si nuestro bendito Señor ha dicho: "Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme"; ¡Qué maravilla es que haya entre los cristianos algunos seguidores tan celosos de Cristo, tan concentrados en el tesoro celestial, tan deseosos de perfección, que renuncien al disfrute de sus propiedades, opten por la pobreza voluntaria y alivien a todos los pobres que ¿ellos pueden?

William Law

Serio llamado a una vida santa y devota, cap. 9

¹ Breda es una ciudad en el sur de la República Holandesa.

² Richard Baxter pensó que las revisiones hicieron que el Libro de Oraciones sea "más penoso que antes".

- [3](#) Según la definición de este libro.
- [4](#) ¡Esto lo puso en la extraña posición en la Conferencia de Saboya de ser un obispo entre la delegación presbiteriana!
- [5](#) A Gurnall casi siempre se le llama puritano, pero es discutible; según la definición de este volumen, él era simplemente un calvinista anglicano de mentalidad espiritual. No hay evidencia de que Gurnall haya buscado alguna vez una reforma de la Iglesia de Inglaterra.
- [6](#) Casi único, porque deberíamos recordar la persecución paralela de los Covenanters por parte del mismo gobierno en Escocia.
- [7](#) La plaga, aunque comenzó en Londres, también afectó a otras partes del país, por lo que no fue "la Gran Plaga de Londres".
- [8](#) Baxter tenía puntos de vista idiosincrásicos del gobierno de la iglesia, como los tenía de prácticamente todo, pero estaba más identificado con los presbiterianos.
- [9](#) Es decir, la opinión de que Cristo no derivó Su naturaleza humana de María, sino que tenía una carne "celestial" separada, especialmente creada. La opinión estaba muy extendida entre los anabautistas del siglo XVI.
- [10](#) Patrick fue obispo de Chichester (1689) y Ely (1691); Stillingfleet fue decano de la catedral de Saint Paul (1678) y obispo de Worcester (1689); Glanville fue rector de Bath Abbey (1666) y miembro de la Royal Society; Tenison fue ministro del eminente Saint-Martin's-in-the-Fields de Londres (1680), obispo de Lincoln (1691) y arzobispo de Canterbury (1694); Tillotson fue decano de Canterbury (1672) y arzobispo de Canterbury (1691); Burnet fue obispo de Salisbury (1689).
- [11](#) A diferencia de "High Church", que nos hemos encontrado extensamente, y "Low Church", el apodo que se adhirió al evangelicalismo anglicano.
- [12](#) Vea casi la totalidad del Capítulo 6 para el reinado de Luis XIV.
- [13](#) Sus motivos para aceptar la conversión siguen siendo bastante misteriosos. No afectó su estilo de vida dominado por las amantes.
- [14](#) El "poder de suspensión" era el supuesto derecho del rey a suspender el funcionamiento de una ley en su totalidad. También reclamó un "poder dispensador", su supuesto derecho a eximir a un individuo en particular del funcionamiento de una ley.
- [15](#) Consulte el Capítulo 5, sección 3.6.
- [dieciséis](#) Posteriormente, los Whigs fueron rebautizados como Liberales, quienes a su vez fueron los antepasados de los Demócratas Liberales de hoy.
- [17](#) Los diversos matrimonios de Milton son una epopeya en sí mismos en los que no me propongo entrar.
- [18](#) No confundir con la revista Spectator de hoy.
- [19](#) Muchos dirían que Milton se convirtió en arriano.
- [20](#) Para Bayly, consulte el Capítulo 3, sección 4.3.

[21](#)Tinker: un reparador ambulante de utensilios de metal utilizados en el hogar. Braserero: el que fabrica artículos de latón.

[22](#)Casi seguro. Algunos argumentan que era un paidobautista calvinista Independiente. Algunos en la tradición del "Bautista Estricto" argumentan que su panfleto El bautismo en agua no impide la comunión realmente hace de Bunyan un Independiente con preferencias bautistas.

[23](#) "Assizes" se refiere a los jueces que presiden casos en los condados ingleses.

[24](#) Véase el capítulo 7, sección 3, para la persecución de los hugonotes.

[25](#) La idea de que Guillermo de Orange estaba aliado del Papa es, por supuesto, bastante alucinante, teniendo en cuenta la naturaleza de la política en Irlanda del Norte en la actualidad.

[26](#) No sería hasta 1828 que los inconformistas podrían sentarse como diputados sin ninguna prueba religiosa.

[27](#) Consulte el Capítulo 5, sección 5.2. "Jacobita" deriva del latín de James, Jacobus.

[28](#) Deslizamiento = esqueje tomado de una planta, para injertarlo o plantarlo en otro lugar.

Escocia: los derechos de la corona del redentor

El período cubierto por este Capítulo a menudo se considera la edad heroica de la Iglesia escocesa, o "Kirk", como la llamaremos (es simplemente la palabra escocesa para iglesia). Ese heroísmo estalló en una larga y sangrienta lucha por el presbiterianismo dentro de la Kirk nacional, contra la monarquía Stuart y su determinación de reducir la Kirk a un departamento de estado subordinado, dirigido por obispos nombrados por la realeza.

Un estudiante tiene derecho a preguntarse qué tan diferentes podrían haber sido las cosas si los mismos reyes Estuardo hubieran sido devotos presbiterianos. ¿Habría desarrollado la Kirk una insistencia tan severa en su autonomía espiritual del estado, si el estado mismo hubiera tomado la iniciativa en la promoción del gobierno presbiteriano en la Kirk? Quizás podría haber evolucionado un presbiterianismo realista, con los eclesiásticos reformados felices de aceptar un gobierno real sobre la Kirk de Escocia. Por supuesto, es uno de los que podría haber sido de la historia; en realidad, los monarcas Estuardo detestaban el presbiterianismo y promovieron vigorosamente una forma episcopal de gobierno eclesiástico como instrumento de control monárquico. Para la Kirk reformada escocesa, entonces, el presbiterianismo iba de la mano con la independencia de la autoridad real: los calvinistas tenían que asegurarse la segunda para disfrutar de la primera.

La historia comienza donde terminó en el Volumen Tres de la serie, con la muerte del primer gran reformador de Escocia, John Knox.

1. La muerte de Knox

John Knox había hecho su trabajo. La figura titánica había entregado su alma en 1572, dejando una Escocia reformada bajo el gobierno de James Douglas, conde de Morton (c. 1525-1581). Gobernó como regente en nombre de un joven rey Jaime VI (nacido en 1566, que reinó entre 1567 y 1625), que solo tenía seis años. La política de la iglesia de Morton surgió del llamado "Concordato de Leith", un acuerdo religioso forjado entre Morton y la asamblea general de Kirk en agosto de 1572. La participación de Knox en esta reunión había sido su último acto de importancia pública.

El propósito de la reunión era resolver la cuestión de los obispados escoceses que habían sobrevivido a la Reforma. Morton quería modelar a la Kirk escocesa sobre la Iglesia inglesa, con la corona teniendo el poder supremo y nombrando obispos como servidores reales. Knox, sin embargo, tenía serias objeciones. Un acuerdo de compromiso estipulaba que a medida que surgían vacantes episcopales, la corona debía nominar a candidatos calificados de al menos 30 años de edad, y luego ser examinados por un comité de ministros que tenían derecho a aceptar o rechazar al nominado. Cuando era elegido, el obispo debía jurar lealtad a la asamblea general en asuntos espirituales y a la corona en asuntos civiles. Knox accedió a este acuerdo de compromiso; Probablemente sintió que era la única forma práctica de asegurar la financiación para proporcionar la supervisión espiritual de ciertas áreas de Escocia, previamente visitado por comisarios temporales de la asamblea general. (Otras áreas tenían "superintendentes" de tiempo completo).

Morton hizo cumplir vigorosamente el Concordato de Leith. En cuatro años, había llenado todos los obispados vacantes con sus propios nominados. Sin embargo, no fueron muy populares; el desprecio en el que fueron tenidos se muestra por su apodo: obispos "tulchan". Un tulchan era un ternero simulado que se usaba para persuadir a una vaca de que diera leche con más libertad. ¡Esto se aplicó a los obispos de Morton porque sus ingresos se utilizaron para proporcionar pensiones a los amigos de Morton!

2. Andrew Melville y el segundo libro de disciplina

La oposición a las políticas egoístas de Morton pronto encontró un poderoso campeón en Andrew Melville (1545-1622), a veces llamado el segundo reformador de Escocia (después de Knox). Si alguien más que Knox dio forma a la fe reformada en Escocia, fue sin duda Melville. Era menos rudo, más erudito que su predecesor, pero no menos intrépido y probablemente no menos influyente. Nacido en Baldovie en Angus, Melville estudió en una variedad de centros académicos de Europa: Saint Andrews, París, Poitiers y Ginebra. Cuando regresó a Escocia en 1574, todavía un hombre joven, era uno de los más destacados eruditos de la época: un lingüista brillante, que dominaba el latín, el griego, el hebreo, el caldeo y el siríaco con fluidez;¹ y un erudito teólogo reformado, formado por el ilustre Theodore Beza.² Su personalidad tenía tanto fuego contagioso como generosidad de mente amplia. Ciertamente nadie podría acusarlo de carecer del valor de sus convicciones reformadas, como veremos.

Al regresar a su tierra natal, Melville fue (a la sorprendentemente joven edad de 29) nombrado director de la Universidad de Glasgow, que reorganizó radicalmente. Especialmente degradó la versión medieval de Aristóteles a favor del pensamiento ramista. Sus reformas educativas se extendieron mucho más allá de Glasgow; ayudó a reestructurar la enseñanza en la Universidad de Aberdeen en 1575, y en 1580 se trasladó a la Universidad de Saint Andrews, donde llevó a cabo cambios similares. Saint Mary's en Saint Andrews se convirtió en un colegio de teología, con Melville como director. Sus ideales también dieron forma a la Universidad de Edimburgo cuando fue creada en 1583. Una figura tan talentosa difícilmente podría permanecer oscura en la Kirk; fue elegido moderador de su asamblea general en cuatro ocasiones (en 1578, 1582, 1587 y 1594).

Melville pronto se involucró en un nuevo movimiento audaz para promover un modelo más plenamente presbiteriano de gobierno de la iglesia en Escocia. El Concordato de Leith se estaba volviendo detestable para algunas de las mejores mentes de la Kirk, especialmente por la forma en que el regente Morton se estaba aprovechando de él con sus obispos tulchan. En la asamblea general de 1575, el ministro de Edimburgo, John Durie (c. 1537-1600), un calvinista fuerte y opositor del episcopado, provocó un debate sobre si las Escrituras justificaban a los obispos. Por "obispos" se refería a los "obispos diocesanos", los que gobernaban una diócesis y tenían toda una región de congregaciones y pastores bajo su autoridad. (Este era el patrón tradicional católico romano y ortodoxo oriental, heredado y perpetuado por la Iglesia Anglicana, y ahora medio presente en la Kirk

escocesa.) Melville respondió a la obertura de Durie con un discurso contundente en el que defendía el plan presbiteriano de pura sangre del gobierno de la iglesia, tal como lo habían concebido Martin Bucer y John Calvin en la generación anterior, y desarrollado en la Ginebra de Calvin. En el Nuevo Testamento, sostenía Melville, el "obispo" era equivalente a un simple pastor o ministro congregacional, y todos los ministros eran iguales en rango y dignidad.

El discurso de Melville fue bien recibido: el sentimiento presbiteriano claramente tenía seguidores entre los ministros y ancianos escoceses. En consecuencia, la asamblea nombró un comité de seis, incluido Melville, para investigar la cuestión. El comité finalmente informó que "el nombre de obispo es común a todos los que tienen un rebaño particular sobre el cual tienen el encargo de predicar la palabra, ministrar los sacramentos y ejecutar la disciplina eclesiástica con el consentimiento de los ancianos". El comité aceptó que la Kirk podría nombrar a algunos ministros como superintendentes, con una supervisión más amplia por encima del nivel congregacional local; pero esto, argumentó el comité, era una comisión especial que requería el consentimiento de los ministros sobre los cuales se nombró al superintendente, y el consentimiento de su propia congregación para que su ministro asumiera este deber adicional.

La asamblea general de 1576 debatió y aprobó este informe, alentado en este punto por el regente Morton, quien tal vez no comprendió lo serios que eran Melville y sus colegas en sus ideales y compromiso. La asamblea nombró otro comité para presentar propuestas preliminares sobre la constitución adecuada de la Kirk. Sin embargo, la flexibilidad inicial de Morton se convirtió en una airada hostilidad cuando la asamblea se opuso al candidato elegido por el regente (Patrick Adamson) para el arzobispado vacante de Saint Andrews. Cuando Morton siguió adelante y nombró a Adamson al frente de la asamblea, la asamblea acusó a Adamson de entrometerse ilegalmente en el arzobispado. Morton estaba incandescente de rabia. Como resultado de esta ruptura entre el regente y la asamblea general, las propuestas de esta última sobre la constitución de la Kirk, redactadas principalmente por Melville, nacieron muertas; Morton ahora no estaba de humor para ser conciliador con un Kirk que lo había desairado al rechazar a "su" hombre para el arzobispado. Sin embargo, las propuestas ganaron la lealtad de un gran partido en Kirk y tienen una importancia histórica colosal como el manifiesto del presbiterianismo escocés, o al menos el presbiterianismo melvilleano, como se lo conoce a menudo. El manifiesto tomó la forma del Segundo Libro de Disciplina.[3](#)

El Segundo Libro de Disciplina hizo una clara distinción entre Iglesia y Estado. Cada uno tenía su propia esfera de autoridad dada por Dios: eran distintos pero deberían cooperar. (En términos modernos, esta es la doctrina de la “soberanía de las esferas”). El magistrado piadoso tenía el poder de reformar una Iglesia corrupta; pero una vez reformada la Iglesia, el magistrado debe apoyarla en sus funciones y someterse a su disciplina si peca. Dentro de la Iglesia, el Segundo Libro de Disciplina distinguía cuatro oficios: pastor, ministro u obispo; médico o maestro; presbítero o anciano; y diácono.

Pastores predicó la palabra, administró los sacramentos y supervisó la vida espiritual de la congregación.

Doctores eran principalmente tutores de teología en las universidades, aunque el título podía incluir catequistas y profesores designados localmente.

Ancianos cooperó con el pastor en la disciplina de la iglesia; iban a ser elegidos de por vida (un cambio con respecto al asentamiento de la Reforma de 1560, donde los ancianos eran elegidos anualmente). Los pastores y los ancianos juntos formaron las asambleas de la Kirk, que eran de cuatro tipos: congregacional (la sesión de la kirk), provincial (presbiterios y sínodos), nacional (asamblea general) y ecuménica (una asamblea global teórica para presbiterianos de todas las naciones). .

Diáconos se aseguró de que se recaudaran los ingresos de Kirk y los distribuyera entre los pastores, las escuelas y los pobres.

El Segundo Libro de Disciplina terminaba con una lista de abusos que debían corregirse: los obispos deben ser pastores de congregaciones particulares y no deben distraerse ocupando cargos políticos (por lo tanto, no deben tener escaños en el parlamento); la asamblea general debe tener la libertad de reunirse y determinar todos los asuntos de Kirk sin ninguna interferencia del estado; el sistema de patrocinio —los ministros elegidos por los terratenientes locales— debería abolirse para que las congregaciones pudieran elegir a sus propios pastores.

3. King versus Kirk: la rueda de la fortuna

El Regente Morton se negó a promulgar el Segundo Libro de Disciplina de cualquier forma o forma. Pero sus días estaban contados; se había hecho demasiados enemigos. Irónicamente, estos incluían no solo a la Kirk reformada, con Melville como su portavoz, sino también a dos poderosos nobles católicos romanos, el conde de Argyll y el conde de Atholl. Sin nadie que lo apoyara, sus enemigos obligaron a un aislado Morton a dimitir en 1578. Sin embargo, Escocia casi se sumergió en una guerra civil por el exitoso intento de Morton de recuperar el poder por pura fuerza bruta (secuestró al joven rey James, quien iba a tener más secuestros de los que le correspondían); pero después de otros dos precarios años de regencia, los adversarios de Morton lo derrocaron definitivamente. El conde deshonorado fue ejecutado en 1581; irónicamente, mediante una guillotina que él mismo había llevado a Escocia porque le había impresionado mucho su eficacia. La regencia pasó ahora a las ansiosas manos de la nueva favorita del joven monarca, Esmé Stewart, que pronto fue elevada a duque de Lennox.

El año de la ejecución de Morton fue testigo de un evento mucho más importante para Kirk de Escocia: una nueva confesión de fe, que no suplantaba sino complementaba la Confesión escocesa de 1560. Esta nueva confesión se conocía como la Confesión del Rey (o a veces la Confesión Negativa). Era una confesión de fe específicamente anti-católica romana, producto de un pánico anti-católico que se había apoderado del país: desde el rey hasta el campesino, todos parecían de repente ver conspiradores papistas asesinos escondidos debajo de cada cama. El pánico surgió de los temores escoceses de la creciente militancia en Europa de la Contrarreforma católica, especialmente las agresivas políticas anti-protestantes del rey Felipe II de España; Felipe estaba en ese momento librando una guerra salvaje contra los protestantes holandeses, y dentro de siete años lanzaría una invasión de Inglaterra. En la propia Escocia,

La Confesión del Rey fue un intento de expulsar a los católicos escoceses y solidificar la fe protestante de la nación. Fue escrito por John Craig (c. 1512-1600), uno de los capellanes reales y un viejo amigo de John Knox (había servido como co-pastor de Knox en Saint Giles Kirk de Edimburgo). Además de la Confesión del Rey, Craig escribió un famoso catecismo (también en 1581), que sería ampliamente utilizado en nuestro período.

La Confesión del Rey se dividió en cuatro partes:

1. Reafirmó la teología de la confesión escocesa.
2. Denunció en detalle varias doctrinas y prácticas católicas romanas distintivas.

3. Impuso un juramento que renegaba de cualquier inclinación hacia el catolicismo romano.
4. Impuso una declaración de fidelidad al rey, al país y a la religión protestante.

La Confesión del Rey se convirtió en una colorida bandera simbólica para que los futuros presbiterianos escoceses se unieran. Llegó a ser visto como un juramento nacional, perpetuamente vinculante para el pueblo escocés; cuando surgió el movimiento de la Alianza a mediados del siglo XVII (ver sección 3), este iba a ser uno de sus argumentos más poderosos y persuasivos: simplemente estaban practicando una lealtad piadosa a la Confesión del Rey.

La Confesión del Rey, sin embargo, fracasó espectacularmente en su objetivo más inmediato, porque el dudoso Lennox la firmó. Así que algunos nobles decidieron actuar de forma más directa. En 1582, los condes de Gowrie, Mar y Glencairn, fanáticos protestantes y opositores extremos de Lennox, atrajeron al rey James al castillo de Ruthven (pertenecía a Gowrie), lo tomaron prisionero y durante diez meses gobernaron el país en su nombre. Obligaron a James a desterrar a Lennox, quien zarpó rumbo a Francia, donde murió unos meses después. El lamento de James fue apasionado, vertido en un poema *A Tragedy of the Phoenix*. La mayoría de los ministros reformados aprobaron la "incursión de Ruthven", como se la llamó, y la asamblea general aclamó a los tres condes como héroes protestantes. La reina Isabel de Inglaterra también les dio su respaldo. Sin embargo, el gobierno temeroso de Dios de los tres condes no duró; en 1583, James logró escapar de sus garras, restableciendo su autoridad a través de su antiguo aliado James Stewart, conde de Arran (muerto en 1595), quien vio esto como su oportunidad de hacerse dueño de Escocia. Gowrie fue arrestado y ejecutado por traición.

La nueva administración de James, encabezada por un Arran dictatorial, no veía con buenos ojos a una Kirk que había ensalzado a los secuestradores del rey como héroes espirituales. En febrero de 1584, Andrew Melville fue convocado ante el Privy Council, [4](#)acusado de predicar la traición; se negó a aceptar la autoridad del consejo sobre sus declaraciones desde el púlpito y fue condenado a prisión en el famoso Castillo de Blackness, en el Firth of Forth. En lugar de disfrutar de la hospitalidad del rey en Blackness, Melville huyó a Berwick-upon-Tweed, justo al otro lado de la frontera con Inglaterra.

En mayo, a pedido de Arran, un parlamento subordinado aprobó una serie de actos anti-Kirk, que los presbiterianos deploraron como los "actos negros". Estos estatutos decretaron la autoridad suprema del rey en todos los asuntos tanto espirituales como civiles. A sus súbditos se les prohibió reunirse en asambleas (incluidas las autorizadas por la

Kirk) sin la orden del rey. A los predicadores se les prohibió decir en los sermones cualquier cosa que perjudique al rey o sus políticas. Finalmente, a los obispos, que dependían del patrocinio real, se les dio mayor autoridad legal para examinar y disciplinar a los ministros. Se requirió que todos los ministros parroquiales se suscribieran a los Black Acts bajo pena de deposición. Más suscrito; algunos se suscribieron con la reserva “en la medida en que la Palabra de Dios lo permita”; Andrew Melville y una minoría de presbiterianos firmes se negaron a suscribirse en absoluto, y se exilió en Inglaterra. Allí se unieron a un grupo de nobles protestantes refugiados que habían apoyado la incursión de Ruthven; la reina Isabel los trataba cordialmente.

En 1585, estos nobles regresaron victoriosos a Escocia con un ejército. La rueda de la fortuna había vuelto a girar. El antipresbiteriano Arran fue depuesto (huyó) y se formó un nuevo gobierno presbiteriano bajo Sir John Maitland de Thirlstane (1543-1595), un buen amigo de la Kirk por razones políticas. El sínodo de Fife excomulgó al arzobispo Adamson de Saint Andrews por su participación en la aprobación de los ateos Black Act. Los predicadores se volvieron audaces nuevamente y administraron un latigazo verbal al desafortunado rey James en sus sermones.

4. ¡Sin obispo, sin rey!

A raíz de este último triunfo presbiteriano, James y Kirk —quizá sorprendentemente— hicieron varios intentos de compromiso; tal vez ambos lados estaban cansados de la rueda de la fortuna. Los obispos, sin embargo, resultaron ser un punto de fricción. James tenía ahora 19 años, era un prodigio del aprendizaje académico y era más que capaz de formular sus propias políticas independientes y sofisticadas. Quería obispos del viejo tipo católico y anglicano nuevo: figuras poderosas en la Kirk, pero que debían su poder al favor real, instrumentos, efectivamente, de la voluntad real. Isabel de Inglaterra los tenía: ¿por qué no iba a tenerlo James? La asamblea general, oliendo un intento de subordinar a Kirk a la monarquía, no estaba dispuesta a aceptar nada más que que alguien que ya estaba en el ministerio parroquial fuera nombrado comisionado especial de la asamblea. James retrocedió. En julio de 1587 consiguió que el parlamento aprobara la Ley de Anexión, por la que la corona se apoderaba de las propiedades territoriales de los obispados. Esto enriqueció al rey, pero debilitó las perspectivas del episcopado en Escocia.

Parecía haber una especie de acercamiento más emocional entre James y los Kirk después de su matrimonio con Ana de Dinamarca en 1589. El rey incluso prodigó aprobación a Andrew Melville, publicando un poema de Melville celebrando la coronación de Ana en 1590. En la asamblea general de ese año, James se refirió a la Kirk escocesa como “la Kirk más sincera [más pura] del mundo”, e incluso hizo comentarios despectivos sobre la Iglesia de Inglaterra. En 1592 se aprobó una ley parlamentaria, la “Ley de oro”, por orden de Sir John Maitland. La Ley confirmó el carácter presbiteriano de Kirk, incorporando declaraciones del Segundo Libro de Disciplina. A la asamblea general se le otorgó el derecho de reunirse anualmente, en presencia del rey o su comisionado, quienes debían fijar la hora y el lugar de la próxima reunión. Si ni el rey ni el comisionado estaban presentes, la asamblea tenía derecho a fijar la próxima hora y lugar. Los poderes de los obispos se transfirieron a los presbiterios.

Con el Acto Dorado, el futuro ahora parecía fijado para la armonía entre James y Kirk. Pero esta hermosa perspectiva resultó engañosa. Las sospechas populares comenzaron a encenderse contra el rey por su actitud conciliadora hacia los católicos romanos. Por ejemplo, los católicos condes de Huntly, Errol y Angus habían entablado una traidora correspondencia con el rey Felipe de España, el campeón europeo del catolicismo intolerante; James simplemente los desterró y pronto les permitió regresar. Esta indulgencia escandalosa llevó a la crítica pública de James en la asamblea general de marzo de 1596. Esta fue la famosa o infame ocasión en que Andrew Melville tiró a James de

la manga, lo llamó "vasallo tonto de Dios" (el débil siervo de Dios) y le informó deliberadamente :

Señor, como en diversas épocas antes, así que ahora debo decirle nuevamente, hay dos reyes y dos reinos en Escocia; está Cristo Jesús y Su reino Kirk, cuyo súbdito es el Rey Jacobo VI, y de cuyo reino no es rey, ni cabeza, ni señor, sino miembro; y aquellos a quienes Cristo ha llamado y ordenado que vigilen Su Kirk y gobiernen Su reino espiritual, tienen suficiente poder de Él y autoridad para hacer, tanto juntos como individualmente, lo que ningún rey o príncipe cristiano debe controlar y descargar, sino fortalecer. y ayudar, de lo contrario no son súbditos fieles ni miembros de Cristo.



Andrew Melville (1545–1622) Andrew Melville reprende a un obispo en la corte de James VI
Artista victoriano desconocido

Probablemente, ninguno de sus súbditos había dado jamás un sermón de ese tipo a ningún rey escocés. Siguiendo el intrépido ejemplo de

Melville, los predicadores usaron una vez más sus púlpitos para denunciar a James por su falta de lealtad a la fe reformada.

Esta fue la gota que colmó el vaso para James. Ahora concibió una hostilidad absoluta y permanente hacia el presbiterianismo. También "concuerta con una monarquía como Dios y el diablo", declaró con amargura. El gobierno real en el estado exigió obispos en Kirk: "¡Sin obispo, sin rey!" Santiago también comenzó a defender y practicar cada vez más fervientemente la teoría del "derecho divino de los reyes", la opinión de que los monarcas son responsables solo ante Dios, no ante sus súbditos, y ciertamente no ante ninguna Iglesia. James publicó su teoría del derecho divino al mundo en 1598 en su *La verdadera ley de las monarquías libres; o El deber recíproco y mutuo entre un rey libre y sus súbditos naturales*, una declaración sabia y elocuente del absolutismo monárquico.

En su indignación contra Melville, y la aparente creencia de Melville en el derecho de un clérigo a sermonear a su soberano, un James recientemente militante decidió hacer una víctima sacrificial de uno de los principales discípulos del líder presbiteriano, David Black (c. 1550-1603), ministro de Saint Andrews. Black fue citado ante el Privy Council por predicar la sedición. Como había hecho Melville en 1584, Black se negó a reconocer la autoridad del consejo sobre las declaraciones del púlpito de los ministros; fue respaldado por muchos otros ministros que firmaron una petición a su favor. El juicio se prolongó durante meses. Finalmente, Black fue declarado culpable y condenado a "exilio interno" en el área más allá del río North Esk (en Angus y Aberdeenshire). El apoyo popular a Black se desbordó en un motín en Edimburgo, inflamado por los rumores de un complot católico. Frente a la violencia de la multitud, James se movió rápidamente; Aprovechando el terreno moral y legal, amenazó con despojar a Edimburgo de su condición de capital escocesa a menos que se sometiera por completo a su voluntad, y exigió el arresto de sus odiosos ministros melvilleanos. Los ministros huyeron presos del pánico, dejando el campo en manos de James. Enrojecido por el triunfo, tomó severas medidas punitivas contra la ciudad intimidada; de ahora en adelante, ninguno de sus clérigos o magistrados podría ser nombrado sin el consentimiento real.

Este dramático evento marcó el final efectivo del predominio de Andrew Melville en Kirk. James ahora aisló deliberadamente a Melville, lo destituyó de su oficina como rector de la Universidad de Saint Andrews e impidió por la fuerza que asistiera a cualquier reunión eclesiástica (que no fuera el culto dominical). Fue un uso ilegal del poder real, pero tuvo éxito. El rey también comenzó a implementar un programa decidido para consolidar su autoridad personal sobre la Kirk; su arma fue un uso astuto del derecho que le otorgaba el Golden Act para fijar la hora y el lugar de cada nueva asamblea general. James eligió lugares como Perth, Dundee y Montrose, donde pudo asegurar la

asistencia de ministros del norte de Escocia. Estaban más abiertos a la manipulación real; James podía persuadirlos de que sintieran mala voluntad hacia el clero del sur, que hasta entonces había dominado la asamblea general cuando se reunió en Edimburgo. En pos de esta política, James lanzó una campaña de adulación sistemática hacia los ministros del norte. Pagó grandes dividendos en la asamblea general de Dundee en 1597: la asamblea acordó establecer una comisión de 14, con una amplia gama de poderes, para consultar con James sobre todos los asuntos eclesiásticos.

Antes del cierre de 1597, la comisión recomendó que la Kirk estuviera representada en el parlamento, una grave violación del ideal melvilleano de soberanía de las esferas (ver más arriba). La propuesta jugó en las manos de James, porque significaba que él sería capaz de controlar qué eclesiásticos estaban representados en el parlamento, quienes luego podrían reclamar ser la voz parlamentaria de Kirk cuando en realidad eran la voz del rey. A través de estos eclesiásticos en el parlamento, James podría orientar la legislación que afecta a Kirk. Y, por supuesto, ¿por qué no designar a estos eclesiásticos como obispos? Aquí estaba la oportunidad perfecta de James para sofocar el presbiterianismo y contrabandear el episcopado por la puerta trasera. En consecuencia, el parlamento aprobó una ley por la que los ministros que el rey nombró al rango de obispo (o equivalente) debían tener un escaño en el parlamento. Esto se debatió ferozmente en la asamblea general de Dundee en 1598, pero la moción fue aprobada por una pequeña mayoría. James prohibió a Andrew Melville participar en la asamblea, a pesar de que era un delegado debidamente elegido.

Aunque Melville ahora había sido puesto a un lado, efectivamente aislado por James, uno de los discípulos más íntimos de Melville que no había sido tan marginado estaba haciendo lo que podía para promover los ideales de su maestro. Este fue Robert Bruce (1554-1631). Si Melville fue el sucesor de Knox, Bruce fue de Melville: el linaje espiritual pasó directamente de uno a otro de estos gigantes del presbiterianismo escocés.

Bruce era un nativo de Kinnaird, cerca de Stirling, hijo de madre católica y padre reformado. Después de estudiar derecho, decidió dedicar su vida y talentos a la Kirk, sintiendo un irresistible llamado interior de Dios a predicar; se convirtió en ministro de Saint Giles en Edimburgo en 1587. Bruce rápidamente llegó a ser muy apreciado por la Kirk por sus sermones penetrantemente elocuentes y su carácter santo. Al principio, incluso disfrutó del favor del rey James, quien se sintió intimidado por la majestad y la autoridad de la predicación de Bruce y la santidad de su persona. Sin embargo, a medida que las relaciones entre James y Kirk se rompieron progresivamente en la década de 1590, el rey retuvo cada vez más su sonrisa de Bruce.

La ruptura final entre el monarca y el predicador se produjo en 1600. En un calor blanco de celo reformado, el joven conde de Gowrie (hijo de Gowrie que había sido ejecutado por la incursión de Ruthven) intentó emular a su padre secuestrando a James, o incluso matando él — las cuentas están confusas. El resultado, sin embargo, fue que Gowrie y su hermano fueron asesinados. Muchos sospechaban de una conspiración del rey James para asesinar a los hermanos. James ordenó a los cinco ministros de Edimburgo, incluido Bruce, que leyeran desde sus púlpitos la versión real de lo que había sucedido; se negaron, alegando que su negocio en el púlpito era únicamente proclamar la Palabra de Dios. El rey se indignó y desterró a Bruce y a los otros cuatro ministros. Los cuatro finalmente cedieron y leyeron el relato de James desde el púlpito. Bruce, sin embargo, se mantuvo obstinado, y huyó de la ira del rey a Francia. Se le permitió regresar en 1601, pero se le mantuvo bajo arresto domiciliario. James decidió que era hora de aislar a Bruce como había aislado a Melville. La siguiente etapa fue enviar a Bruce lejos de los centros sureños del poder escocés, pero mantenerlo en Escocia, donde todavía estaría al alcance del rey; así que James envió a Bruce a un "exilio interno" en la ciudad de Inverness, en el extremo norte, de 1605 a 1613. Sin embargo, se le permitió predicar, y su ministerio estuvo marcado por todos los relatos por un gran poder espiritual. Escocia no había escuchado lo último de Robert Bruce. pero manténgalo en Escocia, donde todavía estaría al alcance del rey; así que James envió a Bruce a un "exilio interno" en la ciudad de Inverness, en el extremo norte, de 1605 a 1613. Sin embargo, se le permitió predicar, y su ministerio estuvo marcado por todos los relatos por un gran poder espiritual. Escocia no había escuchado lo último de Robert Bruce.⁵

5. Otras cifras clave

George Buchanan

George Buchanan(1506–82) fue el humanista más destacado de Escocia, generalmente aclamado como el escritor latino más vívidamente elocuente de la Europa del siglo XVI. Su vida se vivió principalmente en el período de tiempo cubierto por el volumen tres de esta serie, pero su logro supremamente perdurable cayó en nuestro período, lo que sin duda destaca la artificialidad de las divisiones humanas del tiempo. Sin embargo, no puede haber historia sin ellos, y es aquí donde debemos explorar el significado de Buchanan.

Nacido cerca de Killearn, Stirlingshire, Buchanan estudió en las universidades de Saint Andrews y París. De regreso a Escocia, fue encarcelado por sus simpatías protestantes por el cardenal Beaton, quien entonces gobernó la tierra; pero Buchanan logró escapar a Francia. Terminó enseñando en Portugal en la Universidad de Coimbra, pero nuevamente fue acusado de herejía y encarcelado en un monasterio de Lisboa. Finalmente absuelto por falta de pruebas en 1552, regresó a varios puestos docentes en Francia, y finalmente encontró empleo como tutor de una joven María Reina de Escocia. Buchanan regresó a Escocia con ella en 1561. Él y Mary siguieron siendo buenos amigos hasta el asesinato de Darnley; luego Buchanan se volvió violentamente contra su antiguo alumno, volviéndose más hostil hacia ella incluso que John Knox.⁶ Ahora un protestante declarado abiertamente, se le concedió el inusual honor para un laico de ser elegido moderador de la asamblea general en 1567. También fue nombrado tutor del joven rey Jaime VI, por cuya persona real mostró poca ternura. Se cuenta la historia que un día, se escucharon gritos de agonía provenientes de la habitación donde Buchanan estaba enseñando al joven monarca. Un miembro preocupado de la corte real irrumpió y vio al joven rey tendido sobre el regazo de Buchanan, recibiendo una completa dosis de castigo corporal. "¿Qué le estás haciendo a su majestad?" preguntó el cortesano horrorizado. Buchanan respondió: "Estoy raspando el trasero de su majestad", y continuó.⁷

Buchanan escribió una historia brillante y llena de hechos de Escocia (publicada en 1582), pero su obra más influyente fue su obra maestra de filosofía política, *De Jure Regni apud Scotos* ("Sobre el derecho de la realeza entre los escoceses"), publicada en 1579. Resultó ser un trabajo profético: el siglo XVII vería el cumplimiento de prácticamente todas las ideas políticas de Buchanan, en la lucha de los Covenanters escoceses y los puritanos ingleses contra la monarquía Stuart, y su eventual

derrocamiento. Buchanan enseñó que los reyes eran elegidos por el pueblo y estaban sujetos tanto a la ley de Dios como a la ley humana. Los escoceses, sostenía, siempre habían reclamado y ejercido el derecho de pedir cuentas a los reyes malvados, en lugar de sufrir simplemente pasivamente bajo su desgobierno. Buchanan también justificó el tiranicidio: un tirano era un enemigo público, argumentó,

No es sorprendente que *De Jure Regni apud Scotos* hiciera a Buchanan aborrecible para el Rey James;⁸ en 1584, durante la virtual dictadura del conde de Arran, pro-James y anti-presbiteriano, el libro fue condenado por ley especial del parlamento escocés. No obstante, en el siglo XVII la filosofía política de Buchanan fue retomada y popularizada con éxito por el eminente teólogo del Pacto Samuel Rutherford, el sublime poeta inglés John Milton y el filósofo inglés John Locke, que hizo época. Cuando se restauró la monarquía de los Estuardo después de la agitación de 1637-1660, el libro de Buchanan fue nuevamente condenado por ley del parlamento en 1664. Se le concedió el singular honor de ser quemado públicamente por la Universidad de Oxford en 1683.

Robert Rollock

Robert Rollock (1555-1599), natural de Powis cerca de Stirling y graduado de Saint Andrews, fue el primer director de la Universidad de Edimburgo, fundada en 1583 según los ideales académicos de Andrew Melville. También predicó todos los domingos por la mañana en East Kirk de Edimburgo. La fama de Rollock, sin embargo, no se basa en sus actividades educativas, sino en sus escritos teológicos: cinco volúmenes de sermones y nueve comentarios bíblicos. Estos fueron muy apreciados en la era de la ortodoxia reformada, continuamente impresos en Gran Bretaña y en el continente entre 1590 y 1634. Rollock tuvo un significado particular al ser uno de los primeros exponentes escoceses de un pacto puro o teología federal.⁹ Él enseñó que en el paraíso, Dios había hecho un “pacto de obras” con Adán, como cabeza representante de toda la humanidad, prometiendo la vida eterna con la condición de obediencia. Después de que Adán transgredió, Dios designó a Cristo como el Segundo Adán para tener éxito donde el Primer Adán fracasó; Cristo obedeció perfectamente, asegurando así la vida eterna para su pueblo, los elegidos, que entraron en el pacto de gracia solo por fe. Esta fe era una condición del pacto del lado humano, pero un don de gracia eficaz del lado divino.

La teología federal se sistematizaría y se convertiría en normativa para el presbiterianismo escocés del siglo siguiente en la Confesión de

Westminster.[10](#)

1. James gana la corona inglesa

La situación y las perspectivas de la Kirk escocesa cambiaron drásticamente en 1603 cuando murió la reina Isabel de Inglaterra y James sucedió en el trono inglés.¹¹ Así llegó la unión de las coronas escocesa e inglesa, con fatídicas consecuencias para ambos países.¹² James dejó Escocia y se instaló en su nuevo reino del sur. De hecho, ¡solo visitó Escocia una vez a partir de entonces! En Inglaterra, James encontró una Iglesia mucho más de su agrado: un cuerpo episcopal cuyos obispos eran nombrados por la corona y que, por lo tanto, dependían de la corona para su cargo, y tendían a ser muy serviles. La adulación que la jerarquía de la Iglesia inglesa le prestó al monarca fue un contraste vívido y bienvenido para James con las constantes críticas a las que había sido sometido por personas como Andrew Melville y el clero presbiteriano escocés. Ahora estaba absolutamente decidido a remodelar el Kirk siguiendo el patrón anglicano.

James no se había dado cuenta de que estaba sembrando las semillas de una revolución que vería a Escocia luchar contra su rey en el campo de batalla, y toda la dinastía Stuart caería del trono.

2. Los obispos restaurados

La determinación de James de anglicizar a Kirk fue parte de un cambio más amplio en su actitud. El hecho de que ahora viviera en Inglaterra, el más grande, más fuerte y más rico de sus dos reinos, llevó a una anglicización de toda la perspectiva de James. No se trataba simplemente de que los obispos ingleses fueran más respetuosos que los presbíteros escoceses; la aristocracia inglesa también fue más deferente que su contraparte escocesa. Tradicionalmente, la nobleza escocesa tenía una ética menos rígida y más relajada en las relaciones entre personas de diferente rango social. La corte inglesa era más estricta y formal, más propensa al culto a la monarquía. James disfrutaba de las costumbres inglesas y eso le ayudó a persuadirle de la superioridad de todo lo inglés sobre todo lo escocés.

Lenta pero eficazmente, James llevó a cabo su campaña para remodelar el Kirk. Primero, socavó el estatus de la asamblea general. Canceló su reunión para 1604, y luego nuevamente para 1605. Cuando una banda de 19 ministros leales a los ideales de Melville se reunieron por propia voluntad en Aberdeen en julio de 1605, el Consejo Privado los acusó de traición y fueron desterrados. En 1606, James hizo que el propio Melville y seis de sus discípulos fueran llevados a Londres, y los obligó a asistir a una serie de conferencias de teólogos anglicanos sobre los méritos superiores del episcopado como modelo de gobierno de la iglesia. Melville no quedó impresionado; fue tan francamente grosero con la forma ceremonial de adoración que se observaba en la capilla real inglesa que James perdió toda la paciencia y lo echó del país. Melville pasó sus últimos años en el norte de Francia,

A continuación, James restauró completamente el episcopado a Kirk. Ya tenía varios obispos, pero solo en forma de comisionados parlamentarios, de acuerdo con la decisión de la asamblea general de 1598 en Dundee (ver sección 1). Santiago ahora tenía tres hombres completamente consagrados al oficio episcopal por el método tradicional, la imposición de manos de los obispos existentes. Los obispos anglicanos realizaron la consagración en 1610; luego, los tres obispos escoceses (de Glasgow, Brechin y Galloway) consagraron varios más. Todos los obispos fueron elegidos personalmente por James, y él les devolvió sus tierras seculares y los ingresos que habían sido confiscados por la corona en 1587. Lancelot Andrewes, obispo anglicano de Ely, planteó un punto interesante. Argumentó que sin la ordenación episcopal, un ministro no podría ocupar válidamente un puesto ministerial. ¡Esto habría significado que todos los ministros escoceses tendrían que ser reordenados por obispos! Sin embargo, Andrewes se opuso al arzobispo Bancroft de Canterbury. Bancroft

adoptó el punto de vista más moderado de que, en ausencia de obispos, la ordenación de presbíteros por otros presbíteros era válida; "de lo contrario, se podría dudar de que hubiera alguna ordenación legal en la mayoría de las iglesias reformadas". La posición de Bancroft triunfó sobre la de Andrewes, lo que también fue bueno para James; Si Andrewes hubiera prevalecido, un intento de obligar a todos los ministros escoceses a ser reordenados episcopalmente habría provocado una oposición seria y generalizada en Kirk. la ordenación de presbíteros por otros presbíteros era válida: "de lo contrario, se podría dudar de que hubiera alguna ordenación legal en la mayoría de las iglesias reformadas". La posición de Bancroft triunfó sobre la de Andrewes, lo que también fue bueno para James; Si Andrewes hubiera prevalecido, un intento de obligar a todos los ministros escoceses a ser reordenados episcopalmente habría provocado una oposición seria y generalizada en Kirk. la ordenación de presbíteros por otros presbíteros era válida: "de lo contrario, se podría dudar de que hubiera alguna ordenación legal en la mayoría de las iglesias reformadas". La posición de Bancroft triunfó sobre la de Andrewes, lo que también fue bueno para James; Si Andrewes hubiera prevalecido, un intento de obligar a todos los ministros escoceses a ser reordenados episcopalmente habría provocado una oposición seria y generalizada en Kirk.¹³

La campaña de James fue notablemente exitosa; Había muy poca oposición decidida a su reintroducción del episcopado pleno. Quizás esto se debió a que dejó intactas las estructuras presbiterianas tradicionales del gobierno interno de la iglesia: la sesión de la iglesia local, el presbiterio, el sínodo y la asamblea general. Sin embargo, aunque se les permitió quedarse, quedaron completamente cautivos del mayor poder del rey y sus obispos. Algunos han visto el Kirk en este período como un compromiso entre el presbiterianismo y el episcopalianismo, combinando elementos de cada uno. Otros han argumentado que la esencia del presbiterianismo es que la Iglesia debe ser independiente del control estatal y que todos sus ministros gozan de un estatus igual; en ese caso, la Kirk escocesa había perdido lo esencial del presbiterianismo y se había convertido efectivamente en real y episcopal.

Si preguntamos por qué la oposición a James fue tan ineficaz, fue en parte porque los oponentes potenciales carecían de un liderazgo fuerte, con Andrew Melville en el exilio en Francia, y el mayor discípulo de Melville, Robert Bruce, en el "exilio interno" en Inverness. También fue en parte porque James inicialmente se limitó a remodelar las

estructuras de autoridad de Kirk, lo que realmente no afectaba la vida y el culto de los feligreses escoceses comunes a nivel de base.

3. Al borde del conflicto

Sin embargo, después de haber disfrutado de tal éxito en la reforma del gobierno de Kirk, James luego centró su atención en hacer que el culto escocés estuviera más en consonancia con el culto anglicano. En 1617, James visitó Escocia con su capellán, William Laud, la figura más importante del movimiento de la Alta Iglesia dentro del anglicanismo.¹⁴ James quería cinco artículos controvertidos incluidos en un nuevo libro escocés de derecho canónico. Estos requerían la introducción de las siguientes prácticas en Kirk:

1. Recibir la sagrada comunión en una postura de rodillas.
2. Celebraciones privadas de comunión (por ejemplo, en la casa de un noble).
3. El bautismo se administra en forma privada cuando las circunstancias lo exigen.
4. Confirmación por parte de un obispo de quienes se preparan para recibir la comunión por primera vez.
5. La observancia de los principales días santos en el año cristiano, por ejemplo, Navidad y Pascua (estos habían sido descontinuados en Escocia, de manera bastante inusual; otras iglesias reformadas generalmente los retuvieron de alguna forma).

Estas propuestas provocaron una resistencia inmediata. Un grupo de 55 ministros se reunió en Edimburgo y declaró su oposición al plan del rey; la Kirk, afirmaron, era independiente del control real, su propio amo en todos los asuntos de doctrina, culto y gobierno. Los opositores a los cinco artículos se opusieron a ellos por los siguientes motivos:

1. No se deben imponer formas de adoración que no estén ordenadas en las Escrituras.
2. Arrodillarse en la comunión tendía a la idolatría; se parecía demasiado a la adoración católica romana del pan eucarístico como el cuerpo mismo de Cristo.
3. El bautismo y la comunión no deben separarse de la predicación de la Palabra en la congregación reunida.
4. La confirmación episcopal implicaba erróneamente que el bautismo era defectuoso sin la imposición de manos de un obispo.
5. Los festivales religiosos como Navidad y Pascua disminuyeron el respeto por el Día del Señor, el único "festival" designado por Dios.

James trató esta demostración de desafío clerical con desprecio y exigió que la asamblea general aceptara sus Cinco Artículos; cuando vaciló, cortó los ingresos de los ministros rebeldes. El año siguiente, 1618, los obispos escoceses llevaron los Cinco Artículos del rey ante la asamblea general en Perth (de ahí su nombre común, “los Cinco Artículos de Perth”). La asamblea estuvo presidida por John Spottiswoode, el nuevo arzobispo de Saint Andrews. Muchos de los ministros estuvieron presentes ante la petición especial del rey: los hombres que sí de Jacobo. La asamblea votó a favor de respaldar los cinco artículos por una mayoría de 86 a 42.

A pesar de esto, hubo una seria oposición popular a los Artículos. Esto se hizo más intenso después de que James publicara, más tarde ese año, su notorio Libro de Deportes, que promocionaba bailes y juegos los domingos. Los ministros que desafiaron abiertamente los artículos fueron castigados. La víctima más famosa de James fue David Dickson (c. 1583-1663) de Irvine en Ayrshire, más tarde celebrado en los tiempos del Pacto como un destacado teólogo y comentarista de la Biblia (una exposición de los Salmos y de todas las cartas del apóstol Pablo permanecería impresa durante mucho tiempo); Dickson fue depuesto de su iglesia y condenado al exilio interno en Aberdeenshire en 1622-3. Sin embargo, cuando se hizo evidente que la oposición a los Cinco Artículos de Perth era generalizada, James se abstuvo de hacerlos cumplir con vigor y abandonó los planes para una mayor remodelación del culto escocés.

Pero en un sentido real, el daño ya estaba hecho. Los Cinco Artículos habían reavivado una llama presbiteriana, aunque no de tal manera que envolviera a toda la Kirk y al país en una conflagración. Muchos escoceses que habían seguido a regañadientes las políticas eclesiásticas de James ahora se convencieron de que la minoría presbiteriana acérrima había tenido razón desde el principio: las políticas del rey estaban arrastrando a la Kirk por un camino que solo podía terminar en la destrucción final de su fe tradicionalmente reformada y Adoración.

Particularmente siniestro fue el hecho de que un número considerable de nobles escoceses se unieron a los ministros para oponerse a los Cinco Artículos. Estos nobles, en la década de 1630, se convertirían en líderes Covenanters. Se ha argumentado que James percibió esta coalición potencialmente mortal entre ministros presbiterianos y miembros descontentos de la aristocracia, y retrocedió, por temor a provocar a la coalición en una vida militante. Este sería precisamente el destino del hijo menos astuto políticamente de James, Carlos I.

Los eventos que rodearon los Cinco Artículos revelaron muy dolorosamente cómo el Rey James estaba perdiendo cada vez más un contacto significativo con el estado de la opinión pública en su reino del norte. La forma en que la oposición a los Artículos había venido no solo

de los ministros, sino también de miembros de la aristocracia y la nobleza escocesas, era probablemente un síntoma de una creciente alienación entre Escocia y su monarca ausente. Se estaba volviendo demasiado posible para las clases dominantes escocesas sentir que su tierra había sido degradada a la condición de una mera provincia, gobernada por los intereses de Inglaterra, sin comprender las preocupaciones escocesas o, si se entendían, ignorarlas. Las propias habilidades políticas de James lograron evitar que esta situación se convirtiera en una crisis nacional; por ejemplo, a lo largo de su reinado, el Scottish Privy Council siguió reuniéndose en Edimburgo, y James entabló una auténtica discusión política con el consejo a través del intercambio de cartas. Aún así, esto no era lo mismo que la interacción de persona a persona, y algunos historiadores han argumentado que James simplemente retrasó la inevitable reacción escocesa contra la monarquía anglicizante de los Estuardo. Su hijo estaba a punto de cosechar las amargas consecuencias.

4. La sucesión espiritual: Bruce y Henderson

Mientras tanto, esas consecuencias las estaba preparando, en parte, Robert Bruce. Lo vimos por última vez en el exilio interno en Inverness, creando una profunda impresión con su predicación. En 1613, James cedió un poco y permitió que Bruce regresara a su Kinnaird natal, cerca de Stirling, aunque todavía estaba básicamente bajo arresto domiciliario. Sin embargo, se le permitió predicar para otros ministros durante los servicios de comunión; y cuando se supo que Bruce iba a predicar, la gente venía en masa de todas partes para sentarse bajo su elocuente, poderoso y conmovedor ministerio.

En una de esas ocasiones (1615 o 1616), uno de sus oyentes era un joven llamado Alexander Henderson (1583-1646), y Henderson experimentó una profunda conversión religiosa a través de la predicación de Bruce. La historia es notable. Henderson no era presbiteriano; él era un episcopal en sus creencias sobre el gobierno de la iglesia, y recientemente había sido nombrado por el arzobispo Gladstones de Saint Andrews a la parroquia de Leuchars en Fife. Su nombramiento, sin embargo, fue en contra de los deseos de la congregación, que clavó las puertas de la iglesia cerrándolas en protesta el día de la ordenación de Henderson: en lugar de entrar por la puerta, tuvo que entrar por las ventanas. Al enterarse de que el famoso preso de conciencia, Robert Bruce, iba a predicar en Forgan, Henderson siguió adelante, más por curiosidad que por cualquier otra cosa. El sermón de Bruce fue sobre Juan 10:

Henderson fue golpeado por un trueno. ¿Era este Dios mismo hablando a través de Bruce? Henderson cayó bajo una profunda convicción de pecado por la forma en que se había impuesto a la gente de Leuchars. A partir de ese momento, su vida cambió; ahora se convirtió en discípulo de Bruce, un predicador ferviente, un pastor piadoso y amado, un presbiteriano comprometido, y luego se convertiría en el arquitecto del movimiento de la Alianza que derrocaría a la monarquía de los Estuardo. Así como la antorcha espiritual había pasado de las manos de Knox a Melville, y de Melville a Bruce, así pasó de Bruce a Henderson.

La ubicación de Bruce variaba con la intensidad fluctuante del desfavor real. En 1622-4, regresó al exilio interno en Inverness. Luego, desde 1624 hasta su muerte en 1631, regresó a Kinnaird. Su legado espiritual en Kirk, a través de su predicación, fue profundo y perdurable. Su legado literario tampoco debía ser despreciado. Ha sobrevivido un volumen de 17 de sus sermones en dialecto escocés. Su obra maestra, sin embargo, fue una serie separada de sermones sobre la Cena del Señor, pronunciada en Saint Giles Kirk, Edimburgo, en 1589. Los sermones, llenos de citas de los primeros padres de la Iglesia

(especialmente Agustín), exponían la doctrina reformada clásica con un cálida espiritualidad evangélica, trazando un camino intermedio entre el vacío de un memorialismo desnudo y la superstición de la transustanciación católica. Si todavía se conoce a Bruce hoy,

1. Un nuevo rey: Carlos I

Carlos I (1625–49) subió al trono en 1625. Tenía un carácter moral superior al de su padre algo disoluto, pero las convicciones religiosas de Carlos eran aún más hostiles al presbiterianismo melvilleano. James se había opuesto a ella por motivos políticos, pero compartía su teología calvinista. Charles se opuso al presbiterianismo por motivos religiosos; su teología era fuertemente anti-calvinista. Carlos era un arminiano de la Alta Iglesia; creía que la salvación era un trabajo conjunto compartido entre la voluntad divina y humana, y que la gracia de Dios fluía normalmente a través de la Iglesia Episcopal y sus sacramentos. La teología favorecida por Charles, la divinidad "Caroline" (de Carolus, latín para Charles), fue representada de manera más efectiva en Escocia por un grupo de teólogos vinculados con la Universidad de Aberdeen: William Forbes (1585-1634) y Robert Barron (1596-1639). fueron las figuras destacadas. Los teólogos de Carolina no solo se opusieron a aquellos en la Iglesia que disientían de la teología real; también forjaron una fuerte alianza política con la monarquía Stuart. Charles protegió y promovió la divinidad escocesa Caroline y sus portavoces, mientras ellos enseñaban la más alta doctrina del derecho divino de los reyes contra todas las afirmaciones de que los reyes estaban sujetos a la ley o al parlamento.

2. Charles pierde Escocia: una nación en rebelión

Casi inmediatamente después de ser coronado, Carlos logró enajenar gravemente a la nobleza escocesa mediante el Acta de Revocación en 1625. Mediante este Acta, recuperó al poder de la corona todas las tierras reales y eclesiásticas que habían sido otorgadas a la nobleza desde 1542. Esto produjo Larga, complicada y amarga disputa legal y parlamentaria entre Carlos y la nobleza, que finalmente terminó en un compromiso. Pero el golpe a la popularidad de Carlos entre los nobles fue fatal. Ya no confiaban en su monarca.

En 1633, Carlos visitó Escocia por primera vez. Fue un desastre de relaciones públicas. Lo acompañó su principal asesor en asuntos religiosos, William Laud, obispo de Londres (más tarde ese año elevado a arzobispo de Canterbury). Laud decoró la capilla real en Holyrood con un altar y velas. En Saint Giles Kirk, la iglesia principal de Edimburgo, el clero con vestimentas eclesiásticas llevó a cabo el servicio del Libro de oración anglicano. Esto fue un shock para el sistema para los protestantes escoceses: todo parecía demasiado católico. ¿No eran estas vestiduras, velas y altares las reliquias del Anticristo papal?

Charles arruinó aún más su causa durante su visita al celebrar un parlamento. Se vio que el rey anotaba los nombres de todos los que se oponían a sus propuestas. Los disidentes presentaron una súplica a Carlos, escrita en un lenguaje muy humilde, quejándose de su política eclesiástica, pero él se negó a leerla y ordenó que se suprimiera. Uno de los suplicantes, John Elphinstone, Lord Balmerino (muerto en 1649), fue arrestado y juzgado por traición, cuando se descubrió una copia de la súplica con comentarios adicionales propios. Tras un largo juicio, Balmerino fue condenado por publicar un documento sedicioso (la súplica) y condenado a muerte. La opinión pública se indignó. Quizás con prudencia, Carlos perdonó a Balmerino, pero nuevamente era demasiado tarde: el juicio había inflamado el sentimiento nacional escocés contra el rey.

Charles estaba decidido a continuar con la remodelación de Kirk a imagen de la Iglesia de Inglaterra. Pidió a los obispos escoceses que presentaran propuestas para reformar la ley y el culto de Kirk al arzobispo Laud, quien luego las revisó. El resultado en 1636 fueron Cánones y Constituciones Eclesiásticas. No comenzó de manera muy auspiciosa para los presbiterianos: el capítulo uno afirmó la supremacía real sobre los Kirk y amenazó con excomulgar a cualquiera que lo negara. De hecho, a lo largo de los Cánones, simplemente se daba por sentado que el rey tenía el derecho absoluto de estructurar la Kirk de acuerdo con su propia voluntad arbitraria. Entre las nuevas leyes de los Cánones, desagradables para la opinión reformada escocesa, estaba la prohibición de cualquier oración en el culto excepto en la liturgia

autorizada, el requisito de arrodillarse para recibir la comunión, el restablecimiento del confesionario y la prohibición de todas las reuniones en presbiterios y sesiones de kirk. Los cánones también exigían que el culto se llevara a cabo de acuerdo con una liturgia novedosa, el Libro de oración común (no el anglicano: uno nuevo escocés), que aún no había aparecido ni se publicaría hasta 1637.

El Libro Escocés de Oración Común fue, como los Cánones, redactado por los obispos escoceses y probablemente revisado por el Arzobispo Laud. Charles fijó el 23 de julio como el día de su introducción en toda Escocia. Todos los ministros de todas las iglesias de la ciudad recibieron instrucciones de anunciar esto el domingo 16 anterior. La forma en que los ministros de Edimburgo respondieron a esta instrucción real fue ominosa: uno se negó a que se leyera en absoluto, otro lo leyó de una manera deliberadamente descuidada y despectiva, otro deliberadamente se negó a leerlo él mismo, pero se lo pasó a un lector de las Escrituras. para leer.

Cuando llegó el 23 de julio, marcó el comienzo del fin de la monarquía de Carlos. El Libro de Oraciones tuvo una acogida violentamente hostil. Famosamente, en Saint Giles Kirk, estalló un motín cuando el decano de Edimburgo, James Hanna (o Hannay), trató de llevar a cabo el servicio. Esta fue la ocasión en la que se supone que Jenny Geddes, que se ganaba la vida vendiendo hierbas, arrojó un taburete a Hanna, gritando: "¡Villana! ¿Dices misa en mi oreja [oreja]?" En realidad, Jenny Geddes (o esta Jenny Geddes en particular) puede no haber existido; puede que sea solo una pieza del folclore escocés. Sin embargo, el motín en sí está bien atestiguado. Incluso la presencia del arzobispo Spottiswoode y David Lindsay, obispo de Edimburgo, no pudo frenar las hostilidades. Existe un debate sobre si el estallido fue espontáneo u organizado, pero ciertamente fue estruendoso. Un antagonismo similar recibió la nueva liturgia en muchas otras partes del reino. Walter Whitford, obispo de Brechin, logró llevar a cabo el servicio del Libro de oración en paz solo porque lo leyó con un par de pistolas cargadas.

¿Por qué esta recepción hostil? En realidad, no se debió a ningún rechazo de la liturgia por principios; esa no era todavía una característica del presbiterianismo escocés. La gente estaba muy feliz de escuchar las oraciones escritas de John Knox leídas en adoración del Libro de Orden Común de Knox. (Consulte la sección 5.3 para ver el crecimiento del sentimiento anti-liturgia). Probablemente hubo dos razones para la hostilidad:

- i. El nuevo Libro de Oraciones fue percibido como obra del Arzobispo Laud de Canterbury. Y Laud, a su vez, fue percibido como un criptocatólico. Los protestantes escoceses no estaban dispuestos a permitir que un obispo inglés papista les dictara cómo debían adorar a Dios.

- ii. El Libro de Oraciones fue impuesto al pueblo escocés simplemente por voluntad del rey. No hubo consulta, no hubo discusión en la Iglesia, no hubo autorización de una asamblea general. La acción arbitraria del rey fue considerada como una escandalosa violación de la libertad constitucional de la Kirk y el pueblo de Escocia.

La respuesta de Charles a la ira de Escocia fue simplemente ordenar al Consejo Privado que hiciera cumplir el Libro de Oraciones. Pero la resistencia ahora se estaba organizando. Las reuniones se llevaron a cabo en todas las Tierras Bajas de Escocia; las peticiones fueron firmadas, en gran parte por la nobleza, la nobleza y los ministros. Los líderes de la oposición entre la nobleza eran Sir Thomas Hope (Lord Advocate o principal oficial legal de Escocia), Lord Balmerino, Lord Rothes, el Conde de Loudoun y el Marqués de Montrose. Entre el clero, los líderes de la oposición eran Alexander Henderson de Leuchars, el principal proponente escocés del presbiterianismo en la tradición de Andrew Melville y Robert Bruce; David Dickson, quien había sido depuesto del ministerio por Jacobo VI por oponerse a los Cinco Artículos de Perth; y Samuel Rutherford, ministro de Anwoth, que se encontraba en exilio interno en Aberdeen.

Esta alianza entre la nobleza y el clero de Escocia resultó invencible. El Consejo Privado, sitiado en Edimburgo por una turba hostil, se vio obligado a negociar e invitó a la ciudad a nombrar comisionados. Fueron elegidos cuatro nobles, cuatro lairds, cuatro burgueses y cuatro ministros; este comité, al que el Consejo Privado le otorgó una poderosa autoridad de facto, se conoció como las Tablas. Sus miembros más influyentes fueron Lord Loudoun, Alexander Henderson, David Dickson y el abogado presbiteriano radical Archibald Johnston de Wariston (1611-1663). Johnston, hijo de un importante comerciante de Edimburgo, era una mezcla gráfica de experto legal y fanático religioso; iba a alienar a casi todo el mundo al final de su vida, a través de una falta de cortesía abrasiva y sin humor. Sin embargo, no podía haber ninguna duda,

3. El Pacto Nacional

Mientras tanto, el rey Carlos (todavía en Londres) respondió simplemente declarando de nuevo que el Libro de Oraciones debe cumplirse a toda costa. La resistencia anti-Carlos, ahora encabezada por las Tablas, decidió mostrar su fuerza uniéndose en un pacto. Ésta era una vieja costumbre escocesa; también se le había otorgado una poderosa sanción religiosa y protestante en el momento de la Reforma escocesa, cuando los Señores de la Congregación se unieron mediante un pacto y ayudaron a asegurar la victoria del protestantismo.¹⁵ Alexander Henderson y el abogado radical presbiteriano Archibald Johnston redactaron un Pacto Nacional. El movimiento del Pacto había comenzado.

El Pacto Nacional se dividió en tres secciones:

- i. La primera sección fue la Confesión del rey ultraprotestante de 1580. Esto sirvió como un grito de guerra para una comprensión anticatólica y sólidamente reformada de la Kirk escocesa. También fue una apelación sobre la cabeza del rey Carlos al carácter sagrado de la ley constitucional establecida y los precedentes; después de todo, la Confesión del Rey había sido firmada por el Rey Jacobo VI, y (por orden del Consejo Privado y la asamblea general) por todo el establecimiento escocés: nobles, aristócratas, ministros, profesores universitarios, etc. estar defendiendo la constitución escocesa contra la voluntad arbitraria de Charles.
- ii. La sección dos era una lista completa de las leyes del parlamento de 1560, contra el catolicismo romano y a favor de la Kirk reformada.
- iii. La sección tres establece las obligaciones que los Covenanters estaban asumiendo cuando firmaron el documento: oponerse a las innovaciones religiosas de Carlos, defender la verdadera religión reformada y defender la persona y la autoridad del rey. (Obviamente, tenían una interpretación estrictamente limitada de lo que implicaba la autoridad real: Carlos no tenía autoridad para pasar por alto la adoración y la práctica de la Iglesia).

Cabe señalar que los Covenanters no luchaban por la libertad religiosa. Luchaban por su propia visión de una Escocia presbiteriana, en la que no habría lugar para la disidencia religiosa. Cuando los Independientes Ingleses más tarde comenzaron a enarbolar la bandera de la “libertad

de conciencia” para todos los protestantes piadosos, cualesquiera que fueran sus puntos de vista sobre los temas en disputa de la teología o el gobierno de la iglesia, los Covenanters estaban horrorizados y indignados. Su principal teólogo Samuel Rutherford condenó toda la idea en su ominoso tratado Una disputa libre contra la pretendida libertad de conciencia (1649).[dieciséis](#)

El Pacto Nacional se leyó en la Greyfriars Kirk de Edimburgo el 28 de febrero de 1638 ante una asamblea de nobles y aristócratas, que luego firmaron. Alexander Henderson describió la escena:

Este fue el día del poder del Señor, en el que vimos a su pueblo ofrecerse voluntariamente en multitudes como las gotas de rocío de la mañana, el día de la fortaleza del Redentor, en el que los príncipes del pueblo se reunieron para jurar lealtad al Rey de reyes.

Al día siguiente, ministros y gente común también firmaron, en medio de escenas de fervor emocional. Luego se distribuyeron copias por toda Escocia y se firmaron con gran celo en todas partes, excepto en las Tierras Altas de Escocia, donde el protestantismo aún no se había arraigado a nivel popular en muchas regiones. En las Tierras Altas, la lealtad principal de la gente era hacia el jefe de su clan más que hacia un conjunto particular de convicciones religiosas. El único cacique de las Highlands que era un devoto protestante era Archibald Campbell (1607–61), Lord Lorne, jefe interino del clan Campbell. Lorne era hijo del deshonorado conde de Argyll (se había convertido en católico romano; los Campbell habían sido protestantes desde los días de John Knox); Lorne le sucedió en el condado después de la muerte de su padre más tarde en 1638. Era el hombre más poderoso de Escocia, con 20, 000 hombres del clan Campbell bajo su mando personal. El rey Carlos esperaba que Lorne apoyara la causa real, pero después de algunas dudas, se comprometió completamente con los Covenanters. Esto trajo a su formidable y disciplinado clan Campbell al lado de los Covenant. Lorne también era un político ingenioso y usó su astucia para promover la causa del Pacto y (dijeron sus críticos) su propio poder.

Sin embargo, a pesar del factor de lealtad al clan en las Tierras Altas, en muchos lugares la firma del Pacto estuvo acompañada de lo que solo puede describirse como un renacimiento religioso. John Livingstone (1603–72), ministro de Stranraer, registró la escena así:

Realmente puedo decir que en toda mi vida, excepto en Kirk of Shotts [donde un famoso avivamiento local había ocurrido bajo la predicación de Livingstone algunos años antes], nunca vi tales movimientos del Espíritu de Dios. He visto a más de mil personas al mismo tiempo levantar las manos y las lágrimas cayendo de sus ojos.

Enfrentado a todo un reino en rebelión, Carlos finalmente cedió y anunció la reunión de una asamblea general en Glasgow en noviembre

de 1638. A ella asistieron 140 ministros y 98 ancianos gobernantes. Los ancianos eran en su mayoría miembros de la nobleza y la nobleza. La asamblea fue tan abrumadoramente pro-Covenanting que los obispos escoceses protestaron que no era una asamblea genuinamente libre - estaba en el bolsillo de los Covenanters. El representante de Charles en Escocia, el Lord Alto Comisionado, el Marqués de Hamilton, disolvió la asamblea. Pero la asamblea general se negó a reconocer su autoridad para hacerlo y prosiguió sus procedimientos. Dirigida por su moderador, Alexander Henderson, la asamblea abolió el episcopado, depuso a los obispos (y excomulgó a algunos de ellos) y se deshizo del Libro de Cánones, el nuevo Libro de Oraciones,

Mientras tanto, la exaltada atmósfera religiosa que ahora se había apoderado de gran parte de Escocia no era más evidente, aunque de una manera extraña, que en Edimburgo. Aquí, Margaret Mitchelson, la hija de un ministro, comenzó a caer en estados de trance, durante los cuales profetizó. El contenido de sus declaraciones proféticas siempre estuvo a favor de los Covenanters. El Pacto Nacional, declaró, se había hecho en el cielo. Ella se refirió a Cristo como "Jesús del pacto". Muchos se sintieron profundamente conmovidos e impresionados por sus profecías; Archibald Johnston quedó tan impresionado que llevó a Margaret a su casa. Allí entregó sus profecías, que a veces duraban horas, a un público admirador, entre los que se encontraban Lord Rothes y Lord Lorne.

El rey Carlos decidió que la fuerza armada era ahora su única opción para derrotar a los Covenanters. Así comenzaron las llamadas "Guerras de los Obispos". Charles levantó un ejército inglés de 20.000 en el verano de 1639 y lo marchó hasta la frontera con Escocia. Pero su camino fue bloqueado por un ejército escocés de igual número, muy superior en disciplina y general, dirigido por Alexander Leslie (1582-1661), quien había ganado una gran experiencia militar y había ascendido a un alto rango en el ejército sueco en los Treinta Años. Guerra. El ejército escocés del Pacto marchó bajo una pancarta en la que estaba impreso en letras doradas, Por la Corona y el Pacto de Cristo. Frente a esta imponente oposición, Charles cedió nuevamente y firmó la Pacificación de Berwick. En este tratado, Charles todavía se negó a reconocer los actos de la asamblea general de Glasgow, pero aceptó que todas las cuestiones en disputa deberían ser resueltas por otra asamblea o por el parlamento. Unas semanas más tarde, se reunió una nueva asamblea general, ¡y simplemente volvió a promulgar todas las actas de la asamblea de Glasgow! El parlamento escocés, cuando se reunió, resultó ser la peor pesadilla de Charles: estaba pactando con más celo que la asamblea general, y tuvo que ser suspendido por el Lord Alto Comisionado, Hamilton. Siguió prolongando la suspensión hasta que finalmente, después de la décima suspensión, el parlamento perdió la paciencia y decidió reunirse por su cuenta. Abolió legalmente

el episcopado. era aún más celoso de Covenant que la asamblea general, y tuvo que ser suspendido por el Lord Alto Comisionado, Hamilton. Siguió prolongando la suspensión hasta que finalmente, después de la décima suspensión, el parlamento perdió la paciencia y decidió reunirse por su cuenta. Abolió legalmente el episcopado. era aún más celoso de Covenant que la asamblea general, y tuvo que ser suspendido por el Lord Alto Comisionado, Hamilton. Siguió prolongando la suspensión hasta que finalmente, después de la décima suspensión, el parlamento perdió la paciencia y decidió reunirse por su cuenta. Abolió legalmente el episcopado.

Frente a este desafío abierto y completo de su voluntad tanto por la Iglesia como por el estado, Charles respondió levantando otro ejército. No recibió ayuda del parlamento inglés, fue convocado y destituido con rapidez vertiginosa entre abril y mayo de 1640; El parlamento se oponía tanto a lo que consideraba la tiranía de Carlos en Inglaterra, que trataba sus problemas en Escocia como la palanca perfecta para frenar su poder. De modo que el rey disolvió el parlamento que no se acomodaba a las tres semanas de su reunión; tenía que luchar solo contra los Covenanters. Pero su ejército era una turba desordenada que no tenía ninguna posibilidad contra las tropas del Pacto bien disciplinadas y motivadas por la religión; muchos soldados ingleses desertaron en lugar de encontrarse con el ejército de Leslie en la batalla. En agosto de 1640, los Covenanters cruzaron la frontera, derrotaron a los ingleses en Newburn y ocuparon Newcastle y Durham. Los Covenanters declararon que no aceptarían ningún otro tratado de Charles que no fuera ratificado por un parlamento inglés. Así que Carlos se vio obligado una vez más a convocar a la legislatura representativa de Inglaterra, el parlamento más famoso de la historia inglesa, el Parlamento Largo, que hizo tanto por destruir para siempre el ideal de monarquía absoluta de Carlos.

4. La Liga y el Pacto Solemne

Cuando estalló la Guerra Civil Inglesa entre el rey y el parlamento en el verano de 1642,^{[17](#)} los Covenanters al principio no tomaron partido. Observaron ansiosamente mientras consolidaban su propio poder en todos los niveles en Escocia. Pero las simpatías religiosas de los Covenanters estaban con el parlamento dominado por los puritanos. En 1643, presionado por las victorias realistas en el campo de batalla, el parlamento inglés hizo un llamamiento a los escoceses para que se unieran a la lucha contra el rey. Esta alianza militar propuesta se hizo irresistible para los Covenanters por una oferta para ayudar a emprender una reforma de la Iglesia en Inglaterra e Irlanda por medio de una asamblea de teólogos, ya reunida en Westminster, a la que fueron invitados los delegados escoceses. Los ministros Covenanter que fueron delegados para participar fueron Alexander Henderson, Samuel Rutherford, George Gillespie y Robert Baillie (ver más abajo). Entre los diputados laicos que asistieron se encontraba Archibald Johnston de Wariston. La Asamblea de Westminster iba a dar a Escocia una nueva confesión de fe, la Confesión de Westminster; un nuevo catecismo popular, el Catecismo Breve; y un nuevo manual de adoración, el Directorio para el culto público.^{[18](#)}

Todo esto surgió de la Solemn League and Covenant, el nombre del tratado firmado el 25 de septiembre de 1643, entre los parlamentarios ingleses y los Covenanters escoceses, en una nueva y poderosa alianza anti-Carlos. La Solemn League and Covenant prometió a sus partidarios

la reforma de la religión en los reinos de Inglaterra e Irlanda, en doctrina, culto, disciplina y gobierno, según la Palabra de Dios y el ejemplo de las mejores Iglesias Reformadas; y se esforzará por llevar las Iglesias de Dios en los tres reinos [Inglaterra, Escocia e Irlanda] a la conjunción y uniformidad más cercanas en religión, confesión de fe, forma de gobierno de la iglesia, directorio para el culto y catequesis.

Para los Pactantes, la cláusula “según la Palabra de Dios y el ejemplo de las mejores Iglesias Reformadas” solo podía significar presbiterianismo. Pero algunos de los principales parlamentarios ingleses, en particular Oliver Cromwell, no vieron la Solemn League and Covenant de esta manera en absoluto.^{[19](#)} Eran independientes (congregacionalistas) y creían que la cláusula “según la Palabra de Dios” dejaba espacio para defender la independencia como el mejor sistema de gobierno de la iglesia. Aquí están las semillas de la futura ruptura de las relaciones entre los Covenanters y el parlamento inglés, y la conquista de

Covenanting Scotland por un ejército inglés independiente bajo Cromwell.

Cuando comenzó 1644, un ejército Covenanting cruzó a Inglaterra bajo el mando de Alexander Leslie. Junto con los guerreros puritanos de la fe de Oliver Cromwell, los Covenanters de Leslie aplastaron decisivamente al ejército realista en la batalla de Marston Moor en julio de 1644.

5. Montrose: la némesis de los Covenanters

Pero mientras las fuerzas del rey Carlos estaban siendo destruidas en Inglaterra, se recuperaron inesperadamente y espectacularmente en Escocia. James Graham, Marqués de Montrose (1612-1650), originalmente uno de los más destacados Covenanters entre la nobleza escocesa, se había desilusionado con lo que él veía como la ambición egoísta de otros líderes Covenanter. Otro factor de su desencanto fue probablemente la intensa rivalidad entre él y Archibald Campbell, marqués de Argyll, que se había convertido en el líder político supremo de la causa del Pacto. (Campbell había sido conde de Argyll hasta que el rey Carlos le otorgó el título más exaltado de marqués en 1641, con la vana esperanza de ganárselo al lado realista.) Los dos grandes aristócratas simplemente no se llevaban bien; parecía haber una química personal mortal que los convertía en enemigos naturales. Montrose sintió, o afirmó, que Argyll había secuestrado el Covenant para promover su propio poder personal. Cuando se firmaron la Solemn League and Covenant entre los Covenanters y el parlamento inglés en 1643, Montrose lo consideró una alianza militar traidora cuyo objetivo deliberado era destruir al rey Carlos. Esta no era la razón por la que Montrose había firmado el Pacto Nacional en 1638. Impulsado como siempre había afirmado por su conciencia, ahora cambió su lealtad decisivamente de los Covenanters al rey, aunque era un calvinista inquebrantable en su teología, y siempre mantuvo que era fiel a la propia Alianza Nacional. Montrose lo consideró como una alianza militar traidora cuyo objetivo deliberado era destruir al rey Carlos. Esta no era la razón por la que Montrose había firmado el Pacto Nacional en 1638. Impulsado como siempre había afirmado por su conciencia, ahora cambió su lealtad decisivamente de los Covenanters al rey, aunque era un calvinista inquebrantable en su teología, y siempre mantuvo que era fiel a la propia Alianza Nacional.

Montrose es sin duda una de las figuras más coloridas y populares de la historia de Escocia. Probablemente esto se deba a que su vida, una vez que entró al servicio de Charles, fue una aventura larga y sin aliento, en la que siempre, o casi siempre, triunfó contra viento y marea por pura valentía personal, carisma y habilidad. Sus hazañas han ganado un encanto adicional para aquellos que ven a sus enemigos (los

Covenanters) como una pandilla de perseguidores sombríos y santurriones. Su última y trágica derrota y muerte le otorgan también una especie de halo de mártir.

En agosto de 1644, Montrose reunió un ejército de montañeses para restaurar la fortuna de Charles en Escocia. En esta arriesgada empresa, Alistair Macdonald (1610-1647), o MacColla, como se le conocía, lo ayudó poderosamente, un nativo de la isla de Colonsay, en las Hébridas Exteriores, quien trajo un contingente de Macdonalds escoceses-irlandeses del Ulster para luchar por él. el rey junto a Montrose. MacColla era católico romano, y había rencor entre él y el clan protestante Campbell del marqués de Argyll; los Campbell ya habían invadido las Hébridas Exteriores en 1638 y habían hecho prisionero al padre de MacColla, lo que obligó al hijo a huir a Irlanda. MacColla ha sido llamado el último y más grande de los generales celtas: él fue quien perfeccionó la temible “carga de las Highlands”. En esta maniobra, las tropas de las Tierras Altas descenderían a una velocidad vertiginosa sobre una fuerza enemiga,

Bajo el hábil liderazgo de Montrose, MacColla demostró ser un aliado militar invaluable. En una serie de campañas devastadoras, Montrose ahora derrotó a los ejércitos del Covenanting una y otra vez, en varios puntos capturando Aberdeen, Dundee y Glasgow. A los horrorizados Covenanters debió parecerles que el Dios soberano al que servían había levantado misteriosamente (o había permitido que Satanás levantara) en Montrose un adversario que amenazaba con la destrucción de todo lo que querían. Sin embargo, a pesar de sus asombrosos éxitos en el campo de batalla, Montrose nunca pudo sacar provecho de esto políticamente. Las Tierras Bajas de Escocia no solo se mantuvieron firmes en el Pacto de lealtad, sino que también se sorprendieron y alienaron por la barbarie del ejército de montañeses e irlandeses de Montrose, particularmente por lo que había sucedido en Aberdeen,

Aún más irritante para el marqués de Argyll fue la victoria de Montrose sobre un ejército de Campbell en Inverlochy en febrero de 1645, donde los montañeses de Montrose y MacColla no dieron cuartel y masacraron a unos 1.500 Campbell. MacColla también acordó cuentas con los odiados Campbell al hacer un alboroto y matar a tantos hombres de Campbell como pudo. Montrose, que era personalmente un hombre muy caballeroso y civilizado, siempre afirmó inocentemente que no podía controlar a sus tropas de las Highlands cuando ocurrían hechos sangrientos como este; pero esta afirmación ha sido tratada con cierto escepticismo por muchos historiadores.

Montrose corrió anillos alrededor de los Covenanters durante todo un año, humillándolos tanto militar como espiritualmente. Pero no iba a durar. Los Covenanters finalmente se vengaron de su archienemigo en la batalla de Philiphaugh en septiembre de 1645. El rey Carlos acababa de ser completamente derrotado en Inglaterra el mes anterior en la

batalla de Naseby por el "Nuevo Ejército Modelo" de Oliver Cromwell, una fuerza de combate de soldados radicales, independientes más que presbiterianos en perspectiva. Esta victoria sobre los realistas ingleses en Naseby liberó a miles de tropas del Covenant para regresar a Escocia para lidiar con Montrose. El 13 de septiembre fue capturado y aplastado por un ejército mucho más grande en Philiphaugh, cerca de Selkirk. Los triunfantes Covenanters no estaban de humor para mostrar misericordia a esta impía tripulación anti-Covenanting; la mayoría de los montañeses e irlandeses murieron sin piedad en el campo de batalla, incluidos sus heridos, sus mujeres y sus niños, una de las atrocidades cometidas por ambos bandos en la guerra. Los pocos supervivientes fueron arrestados, juzgados y ejecutados. Fue un desastre militar total para Montrose y la causa del rey en Escocia. El propio Montrose escapó, pero Escocia estaba ahora una vez más firmemente en manos de los oponentes del Covenant de Carlos I.

6. División en las filas

En 1647, sin embargo, un desastre peor que Montrose golpeó a los Covenanters: división en las filas. Se dividieron fatalmente por un tratado político llamado Compromiso. Esto se hizo entre Charles y una facción de los Covenanters, que estaban alarmados por la forma en que el panorama político inglés estaba cada vez más dominado por Oliver Cromwell y su ejército independiente. La independencia era tan repugnante como el episcopado para los presbiterianos Covenanters, y vieron el ascenso al poder de Cromwell como un grave peligro para todo aquello por lo que habían luchado. Dada la posibilidad de elegir entre la Independencia inglesa, con su horrible creencia en la total tolerancia religiosa, y el Rey Carlos, que al menos compartía el ideal del Pacto de una sola Iglesia impuesta a todos los ciudadanos por el estado, esta facción de Pacto optó por Carlos. De ahí el Compromiso.

Pero el Compromiso no comprometió a Charles a un establecimiento permanente del presbiterianismo en Inglaterra, solo a un período de prueba de tres años. Así que los Covenanters más puros se negaron a tener nada que ver con el tratado inicuo. Los fanáticos anti-Compromiso fueron dirigidos por el Marqués de Argyll y Archibald Johnston, el abogado que había redactado el Pacto Nacional. El Compromiso también abrió una brecha destructiva entre los estados (el comité que representaba al parlamento cuando no estaba en sesión) y la asamblea general: la mayoría de los miembros de los estados aprobaron el Compromiso, pero la asamblea lo condenó. El partido anti-Compromiso fue totalmente reivindicado cuando Cromwell aniquiló al ejército del Compromiso en la batalla de Preston en agosto de 1648. Los partidarios de la línea dura del Covenanter aprovecharon su oportunidad,²⁰ derrocó al desacreditado gobierno pro-Compromiso e hizo al marqués de Argyll dueño de la tierra.

Al principio, Argyll y Cromwell, los dos gigantes religiosos y políticos de sus respectivos países, cooperaron; el parlamento escocés aprobó el Acta de Clases, que impedía que cualquiera que hubiera luchado por el rey ocupara un cargo. Pero todo se transformó de la noche a la mañana a través de la ejecución del rey Carlos el 30 de enero de 1649, por un parlamento inglés purgado controlado por el ejército de Cromwell. Un estremecimiento de conmoción y horror convulsionó a toda Escocia. Los Covenanters consideraron la decapitación de Charles como una profana violación de la Solemn League and Covenant; ¿No había comprometido a sus partidarios a “preservar y defender la persona y autoridad de la majestad del rey”? Entonces, cuando el ejército

victorioso de Cromwell tomó el poder, ejecutó a Carlos y abolió la monarquía, los Covenanters respondieron denunciando a la impía nueva República Inglesa.²¹ En cuanto a Cromwell, él fue desde ese momento "el Judas del Pacto" a los ojos de los Pacto escoceses. Se unieron fervientemente en torno al hijo de Carlos, proclamándolo su rey como Carlos II (Carlos estaba en ese momento en un exilio virtual en La Haya, capital de la República Holandesa). Los Covenanters, repentinamente realistas, habían desenvainado sus espadas contra la República Inglesa. Las Guerras Civiles se habían convertido en una guerra entre dos naciones.

Sin embargo, para obtener el apoyo práctico de los Covenanters contra el poder de la República Inglesa, Carlos II tuvo que convertirse en Covenanter él mismo. Al proclamarlo rey, los escoceses habían estipulado que en realidad no podía ejercer los poderes de un rey a menos que primero "debiera dar satisfacción por la religión y la paz". Eso significaba firmar los Pactos; y Charles inicialmente no estaba dispuesto a hacer esto. Sentía un profundo disgusto por todo lo presbiteriano y, a diferencia de su difunto padre devoto, ni siquiera podía comprender la motivación religiosa: el nuevo rey tenía una mente esencialmente secular.

Entonces, en lugar de someterse a los tediosos Covenants, Charles encargó al Marqués de Montrose que reanudara sus aventuras: invadir el norte de Escocia con mercenarios extranjeros y un ejército de reclutas de las Islas Orcadas, y tratar de entregar Escocia a su rey sin el apoyo de Covenanters. Sin embargo, era una esperanza desesperada. Montrose no tenía suficientes hombres, y toda su brillantez militar y carisma personal fueron en vano. Fue derrotado por un ejército de Covenanters en Carbisdale (al norte de Inverness), desfilado como prisionero hasta Edimburgo y ejecutado públicamente como un villano notorio por el método espantoso de ser ahorcado durante tres horas y luego descuartizado (cortado). El trato humillante fracasó; simplemente dirigió el afecto de la multitud hacia el apuesto y digno marqués. Sollozaron en lugar de maldecir,

7. La conquista inglesa de Escocia

La muerte de Montrose dejó a Charles sin otra alternativa: firmó el Pacto Nacional y la Liga y el Pacto Solemne, zarpó de la República Holandesa y aterrizó en Escocia en el verano de 1650. No todos los Covenanters estaban contentos con esto; John Livingstone, por ejemplo, sintió que Charles había suscrito los Pactos de manera poco sincera y que los Pactos se estaban haciendo socios en la hipocresía del joven rey. Aún así, la escritura estaba hecha. Oliver Cromwell, en un ataque preventivo, invadió rápidamente Escocia con su ejército republicano. Los escoceses que se enfrentaron a él en Dunbar carecían de miles de los mejores y más profesionales soldados de Escocia, excluidos del servicio militar por el Acta de Clases debido a su impureza teológica: habían luchado por Carlos I (ya sea bajo Montrose o con los escoceses pro-Compromiso derrotado en Preston).

Fue una de las escenas más desgarradoras de las guerras que se habían apoderado de Gran Bretaña. Dos ejércitos intensamente religiosos se enfrentaron: el más comprometido de los Covenanters contra los independientes temerosos de Dios de Cromwell. Cada lado oró y cantó salmos al mismo Señor. Pero solo un lado podía ganar. El 3 de septiembre de 1650, Cromwell aplastó a los Covenanters en la batalla de Dunbar, en una de sus victorias más impresionantes (atacó cuesta arriba después de una atrevida maniobra nocturna, contra una fuerza dos veces más fuerte que la suya). Casi mil Covenanters yacían muertos. Aproximadamente 5.000 fueron hechos prisioneros, de los cuales 3.500 murieron a causa de malos tratos. Los 1.500 supervivientes fueron enviados como mano de obra esclava a plantaciones inglesas en América o el Caribe.

Sin embargo, el humillado gobierno del Pacto de Argyll se negó a aprender la lección. Argyll coronó personalmente a Carlos II como rey en Scone el 1 de enero de 1651. Sin embargo, el día del poder de Argyll se había desvanecido; el parlamento escocés desafió al marqués al derogar el Acta de Clases, con el fin de combinar a todos los combatientes escoceses en un solo gran ejército, cualquiera que sea su grado de pureza teológica. Esto provocó un cisma salvajemente amargo y duradero entre los resolutivos, que estaban dispuestos a cooperar con los que habían luchado por Carlos I, y los manifestantes, que no estaban dispuestos. Los Resolucionadores obtuvieron su nombre de dos resoluciones públicas aprobadas en diciembre de 1650 y marzo de 1651, que declararon que era legal reintegrar a todos menos a una pequeña minoría de aquellos a quienes la Ley de Clases había excluido del ejército escocés. Los manifestantes eran los fanáticos presbiterianos ultraortodoxos; Consideraron las Resoluciones como actos de apostasía religiosa contra los Pactos, una alianza impía entre los Pactantes y

aquellos que habían luchado por Carlos I, que odia el Pacto. Gobierno. Un célebre tratado del divino convenio James Durham (1622-1658), El testamento del moribundo para la Iglesia de Escocia; O, A Treatise Concerning Scandal (1658), escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. Consideraron las Resoluciones como actos de apostasía religiosa contra los Pactos, una alianza impía entre los Pactantes y aquellos que habían luchado por Carlos I, que odia el Pacto. Gobierno. Un célebre tratado del divino convenio James Durham (1622-1658), El testamento del moribundo para la Iglesia de Escocia; O, A Treatise Concerning Scandal (1658), escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. Consideraron las Resoluciones como actos de apostasía religiosa contra los Pactos, una alianza impía entre los Pactantes y aquellos que habían luchado por Carlos I, que odia el Pacto. Gobierno. Un célebre tratado del divino convenio James Durham (1622-1658), El testamento del moribundo para la Iglesia de Escocia; O, A Treatise Concerning Scandal (1658), escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. Este cisma entre resolutivos y manifestantes destruyó por completo la unidad de los Covenanters durante el resto de su tiempo en el gobierno. Un célebre tratado del divino convenio James Durham (1622-1658), El testamento del moribundo para la Iglesia de Escocia; O, A Treatise Concerning Scandal (1658), escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. Este cisma entre resolutivos y manifestantes destruyó por completo la unidad de los Covenanters durante el resto de su tiempo en el gobierno. Un célebre tratado del divino convenio James Durham (1622-1658), El testamento del moribundo para la Iglesia de Escocia; O, A Treatise Concerning Scandal (1658), escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de curar la brecha entre Manifestantes y Resolutores. Un testimonio resplandeciente de la

creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo. escrito como sugiere el título mientras Durham agonizaba, tenía la intención de sanar la brecha entre manifestantes y resolutivos. Un testimonio resplandeciente de la creencia de Durham en el significado vital de la unidad de la iglesia, no hizo nada para lograr su objetivo.

El nuevo ejército de Resolucionadores del Pacto invadió Inglaterra, pero fue una trampa tendida por Cromwell. Exactamente un año después de la batalla de Dunbar, el general inglés atrapó y destruyó a los escoceses en la batalla de Worcester el 3 de septiembre de 1651. El propio Carlos II fue uno de los pocos que escapó de la catástrofe. Resultó ser la derrota final de los Covenanters en el campo de batalla. Con sus ejércitos destruidos, Escocia estaba ahora a merced de Oliver Cromwell y se convirtió en una tierra conquistada, gobernada por Cromwell y sus soldados ingleses. El parlamento escocés se disolvió, el Scottish Privy Council fue reemplazado por un comité de ocho funcionarios ingleses, y el Court of Session (el organismo legal supremo de Escocia) fue reemplazado por siete jueces ingleses. Se construyeron nuevas fortalezas inglesas en Leith, Perth y Ayr para mantener en sujeción a los escoceses conquistados.

En 1653, Cromwell prohibió que la asamblea general se reuniera; en cualquier caso, había degenerado en un campo de batalla eclesiástico estéril, en el que Resolutores y Manifestantes se peleaban con uñas y dientes por nombramientos ministeriales y puntos de procedimiento técnico. James Kirkton (1628-1699), el ministro e historiador ultra-Pactante de ese período, reconoció que la disolución de Cromwell de la asamblea asolada por los conflictos no fue algo malo. De hecho, Kirkton dice de toda la era Cromwelliana en Escocia: "Realmente creo que hubo más almas convertidas a Cristo en ese corto período de tiempo que en cualquier otra época desde la Reforma". Esto se ha atribuido al silencio forzado sobre asuntos políticos y partidistas, que no dejaba al clero otra opción que predicar exclusivamente sobre asuntos espirituales.

En 1654, por primera vez en la historia, un parlamento combinado anglo-escocés se reunió en Westminster, y 30 diputados escoceses tomaron sus asientos junto a sus homólogos ingleses. Cromwell había incorporado Escocia al sistema inglés con mucha más eficacia de lo que jamás habían logrado el rey Jacobo VI o Carlos I. Aún así, a diferencia de los monarcas Stuart, Cromwell permitió a los Covenanters la libertad de predicar y practicar su culto presbiteriano; para disgusto de los Covenanters, también permitió que todos los demás protestantes predicaran y practicaran su tipo de adoración también. Por primera vez, Escocia tenía total libertad religiosa para el protestantismo en todas sus formas. Las iglesias bautistas, por ejemplo, aparecieron por primera vez en Escocia en este momento, fundadas por soldados ingleses estacionados en Escocia.

8. Otras cifras clave

Alexander Henderson

Alexander Henderson (1583-1646), líder no oficial de los Covenanters, ya nos hemos reunido en la sección 2.4; era el joven ministro obligado a una iglesia reacia en Leuchars que se había convertido bajo la predicación de Robert Bruce. Nativo de Creich en Fife, estudió en la Universidad de Saint Andrews desde 1603, y luego enseñó filosofía y retórica allí hasta 1613. Después de su conversión bajo Bruce, Henderson se convirtió en un celoso presbiteriano. En la asamblea general de 1618 que promulgó los notorios Cinco Artículos de Perth, fue uno de los líderes de la oposición, por lo que fue reprendido ante el tribunal de alta comisión. Durante los siguientes 20 años, Henderson se convirtió en el punto focal de la resistencia presbiteriana a las políticas episcopales de Jacobo VI y luego de Carlos I.

Cuando las políticas religiosas de Carlos I provocaron la rebelión de Escocia en 1637, Henderson dio un paso al frente como el líder universalmente reconocido del partido presbiteriano. Samuel Rutherford le escribió: “En cuanto a tu causa, mi reverendo y querido hermano, eres la comidilla del norte y del sur”, todo el mundo estaba mirando para ver qué haría Henderson. Cuando Charles ordenó a todos los ministros que compraran copias del nuevo Libro de Oración para usar en sus iglesias, Henderson acordó comprar una copia, pero se negó a usarla. Amenazado con la cárcel, presentó una petición al Consejo Privado para suspender la orden del rey, alegando que el libro no había sido aprobado por una asamblea general ni por el parlamento. El consejo confirmó su apelación.

Este acto de desafío de Henderson fue fundamental para consolidar la oposición al Libro de Oraciones y para impulsar a Henderson al primer lugar de liderazgo en esa oposición. Se convirtió en el arquitecto principal del Pacto Nacional (1638) y la Liga y Pacto Solemne (1643). La revolucionaria asamblea de Glasgow de 1638 lo eligió por unanimidad como moderador. El mismo año se mudó de Leuchars para ser ministro de Saint Giles Kirk en Edimburgo. También fue nombrado rector de la Universidad de Edimburgo. Cuando se convocó la Asamblea de Westminster en 1643, encabezó la delegación escocesa y fue considerado por todos como su jefe indiscutible. A pesar de su constante mala salud, Henderson brindó un liderazgo sabio y estadista a todo el movimiento Covenanting durante su primera década, sin el cual es difícil ver cómo podría haber logrado tanto. Ciertamente, después de su muerte, pareció carecer de esa calidad de liderazgo, ya que el movimiento sucumbió a la desintegración interna y la conquista de Cromwell. La reflexiva moderación y la cálida piedad de Henderson

lo elogiaron incluso ante Carlos I; Henderson era quizás el único Covenanter en el que Charles realmente le agradaba y en quien confiaba.

El legado de escritos espirituales de Henderson es, lamentablemente, casi inexistente (hay una colección de artículos sobre asuntos públicos), por lo que la mayoría de los evangélicos lo olvidan inmerecidamente en la actualidad. Esto contrasta vívidamente con nuestra siguiente figura, que es mundialmente famosa.

Samuel Rutherford

Samuel Rutherford(1600–61) fue probablemente el más grande teólogo de los Covenanters, aunque algunos le otorgarían el título a George Gillespie (ver más abajo). Sin embargo, sin lugar a dudas, Rutherford fue su mayor escritor devocional y, de hecho, uno de los más grandes de cualquier época en el idioma inglés. Su apodo de “el santo de la Alianza” es bien merecido. Nacido en Nisbet cerca de Roxburgh, Rutherford estudió en la Universidad de Edimburgo de 1617 a 1626. Luego se convirtió en ministro de Anwoth en Galloway en 1627; muchas anécdotas se agruparon alrededor de su década de ministerio allí, ilustrando su mentalidad espiritual y su profunda influencia sobre la parroquia. Es famoso que se le describió como “siempre orando, siempre predicando, siempre visitando a los enfermos, siempre catequizando, siempre escribiendo y estudiando”. Pero se metió en problemas por la publicación en 1636 de una obra teológica anti-arminiana, lo que indignó al nuevo obispo de Galloway, Thomas Sydserff, un ardiente arminiano. El obispo procesó a Rutherford, lo que provocó que se le prohibiera predicar y una sentencia de “exilio interno” en Aberdeen.

Cuando la libertad para los presbiterianos amaneció de nuevo y se firmó el Pacto Nacional, Rutherford regresó brevemente a Anwoth. Sus hermanos Covenanter, sin embargo, no le permitieron esconder su luz brillante bajo un celmín en una parroquia oscura, y la asamblea general lo nombró profesor de teología en el Saint Mary's College, Saint Andrews, en 1639, aunque Rutherford insistió en la libertad de predicar a la gente común todos los domingos.

En 1643, Rutherford fue uno de los comisionados escoceses de la Asamblea de Westminster, donde sus sabias contribuciones fueron múltiples. Luego regresó a Saint Andrews, convirtiéndose en rector del colegio en 1651. En el amargo cisma Manifestante-Resolución, Rutherford fue un Manifestante franco, lo que lo aisló bastante en Saint Mary's, lo que provocó mucha tensión e infelicidad. Con la restauración de la monarquía Stuart en 1660, Rutherford fue un hombre marcado; fue citado por su nombre para comparecer ante el parlamento acusado de traición (además de ser despedido de su trabajo y puesto bajo arresto domiciliario). Sin embargo, ya estaba en las garras de su

enfermedad final y, según sus propias palabras, fue a comparecer ante un tribunal más alto que un simple parlamento terrenal.

El escrito no devocional más famoso de Rutherford fue su tratado político *Lex Rex* ("La ley y el rey") publicado en 1644. Rutherford aquí promovió la filosofía de George Buchanan (ver sección 1). Con gran erudición, plagado de citas de filósofos antiguos y de la Biblia, el tratado argumentó que los reyes no tenían soberanía ilimitada; sólo podían gobernar bajo la ley de Dios y de acuerdo con la constitución de su país. El cuerpo ciudadano estaba en libertad de resistir a un tirano, por la fuerza si era necesario. No hace falta decir que *Lex Rex* fue enormemente popular entre los Covenanters y los parlamentarios ingleses durante las Guerras Civiles: aquí estaba uno de los teólogos más eruditos de Gran Bretaña dando una aprobación abrumadora a la lucha armada contra la tiranía de Stuart. También es innecesario decir, *Lex Rex* fue abominado como una incitación diabólica a la traición una vez que la monarquía fue restaurada en 1660. El libro fue quemado públicamente por orden del régimen monárquico triunfante. Gozó de un inesperado resurgimiento de popularidad a finales del siglo XX, cuando el filósofo reformado Francis Schaeffer lo convirtió en la base de su propia filosofía política en *A Christian Manifesto* (1981).

La teología y la política de Rutherford palidieron hasta casi desaparecer junto al impacto de sus escritos devocionales. Esto se produjo después de su muerte en una colección de sus Cartas publicadas en 1664. En su mayoría, habían sido escritas durante su exilio interno en Aberdeen en la década de 1630. No estaban destinados a su publicación; las cartas fueron recopiladas e impresas en la República Holandesa por el ex alumno de Rutherford, Robert McWard, bajo el título original *Joshua Redivivus* ("Joshua Reborn", "Joshua Alive Again"): la idea era que Rutherford había sido un Joshua espiritual, espiando la tierra prometida celestial e informando sobre sus glorias al pueblo peregrino de Dios. Una vez que las Cartas vieron la luz, aseguraron para siempre la reputación de Rutherford como poseedor y comunicador de una espiritualidad arrebatada centrada en Cristo.

Hay alrededor de 365 letras (hay alguna variación según la edición); están dirigidos principalmente a la gente de Anwoth, especialmente a las damas piadosas. Su estilo es pastoral, inspirado en las cartas de Pablo, y su tema principal es "la hermosura de Cristo". Una de las anécdotas más célebres sobre Rutherford resalta la centralidad de esta idea en su espiritualidad:

Un comerciante inglés dijo de él [Rutherford], incluso en los días en que la controversia lo había molestado profundamente y distraído su espíritu: "Vine a Irvine y escuché a un anciano bien favorecido y apropiado [David Dickson], con una larga barba, y ese hombre me mostró todo mi corazón. Luego fui a St. Andrews, donde escuché a un hombre dulce y

majestuoso [Robert Blair], y me mostró la majestad de Dios. Después de él escuché a un hombre pequeño y hermoso [Rutherford], y me mostró la hermosura de Cristo ”.

Rutherford elogió a Cristo con la pasión de un amante, utilizando el lenguaje exuberante y pintoresco del Cantar de los Cantares. Muchos lectores han encontrado que la piedad de las Cartas recuerda a Bernardo de Claraval. Los críticos han objetado algunas de las expresiones de Rutherford como toscas y de mal gusto, por ejemplo, su exhortación a la embriaguez espiritual:

acerquémonos, y llenémonos de Cristo, y dejemos que sus amigos beban y embriaguémonos... Bebe, y no escatimes; ¡Bebe amor y embriagaos con Cristo!

Sin embargo, ese lenguaje no es exclusivo de Rutherford. Se encuentra en otros grandes escritores espirituales, como Agustín. El alma "intoxicada por Dios" es un tema recurrente en la literatura devocional a lo largo de los siglos.

Los éxtasis cristocéntricos de Rutherford no eran una forma de escape místico falso de las pruebas terrenales. Hablaba continuamente de la cruz, no como algo que solo Cristo soportó, sino como la experiencia necesaria de todo el pueblo de Cristo. Nada era más claro en las Cartas de Rutherford que la centralidad de la crucifixión para el creyente aquí abajo. No era fácil ser cristiano, advirtió Rutherford: "Nadie tiene una cruz de terciopelo". El camino al cielo era solo y para siempre mediante la conformación al sufrimiento de Cristo. Abandonar a Cristo debido al sufrimiento traicionó un malentendido fundamental de la naturaleza misma de una verdadera relación con Él:

habéis contraído con Cristo, espero, cuando empezáis a seguirle por primera vez, que llevaréis su cruz. Cumpla su parte del contrato con paciencia y no rompa con Jesucristo.

Las Cartas de Rutherford también alcanzaron renombre por su lenguaje e imágenes caseros y proverbiales; le gustaban especialmente las imágenes del mar y las metáforas extraídas del clima y las estaciones. En uno de sus dichos más famosos, "La gracia crece mejor en invierno". Más sorprendentemente, nos dice que Cristo, como representante de los pecadores, pasó por el horno ardiente de la ira de Dios y salió como pan recién hecho para la mesa del Rey.

Las Cartas de Rutherford se convirtieron en un favorito inmediato de todas las personas de mentalidad evangélica; el gran puritano inglés, Richard Baxter, habló en nombre de muchos cuando dijo de las Cartas de Rutherford: "Manténgase alejado de la Biblia, un libro como el que el mundo nunca vio". Dos siglos después, Charles Haddon Spurgeon diría:

Cuando estemos muertos y desaparecidos, que el mundo sepa que Spurgeon consideraba que las Cartas de Rutherford eran lo más cercano a la inspiración que se puede encontrar

en todos los escritos de simples hombres.

Quizás el mejor resumen de la piedad y el lenguaje de las Cartas es el poema del siglo XIX *La tierra de Immanuel* de Anne Ross Cousin (1824-1906), basado en las Cartas y en los dichos de Rutherford en el lecho de muerte.

George Gillespie

George Gillespie (1613–48) fue posiblemente el más grande teólogo de los Covenanters, si no le concedemos la distinción a Rutherford. Un presbiteriano radical mucho antes de que se redactara el Pacto Nacional, se entrenó para el ministerio de Kirk, pero se negó a aceptar la ordenación episcopal. Respondió al Scottish Prayer Book con la publicación anónima *Una disputa contra las ceremonias papistas inglesas obstaculizadas por la Iglesia de Escocia* (1637). El tratado fue prohibido por el Consejo Privado, pero dio a conocer a Gillespie como el joven y brillante autor. Después de que el Pacto se desplegó como una bandera del renacimiento presbiteriano, Gillespie lo firmó y fue ordenado (no episcopalmente) a la parroquia de Wemyss. Fue nombrado comisionado escocés de la Asamblea de Westminster, donde se convirtió en uno de sus miembros más valiosos;

Gillespie murió joven de tuberculosis en 1648, pero dejó una gran producción literaria. Su obra más famosa fue *Aaron's Rod Blossoming* (1646), que analiza con erudición, lógica incisiva y una exégesis cuidadosa la naturaleza y las relaciones del poder civil y eclesiástico. Sigue siendo un tour de force hasta el día de hoy, exponiendo el ideal clásico de una Iglesia reformada en un estado reformado.

Robert Baillie

Robert Baillie (1602-1662), hijo de un comerciante de Glasgow y distinguido graduado de la Universidad de Glasgow, fue ministro en Kilwinning en Ayrshire cuando estalló la revuelta escocesa contra el rey Carlos. Comenzó como un episcopal moderado, pero se opuso a la imposición del Libro de Oraciones de Laud, participó en la redacción del Pacto Nacional y fue miembro de la revolucionaria Asamblea de Glasgow de 1638, aunque conservó algo de su moderación, argumentando en contra de la decisión de hacer Episcopado ilegal. En 1642, fue nombrado profesor de teología en Glasgow, y luego, de 1643 a 1646, fue uno de los comisionados escoceses en la Asamblea de Westminster. Después de la ejecución de Carlos I, Baillie se convirtió en un ferviente partidario de Carlos II. En el cisma entre resolutivos y manifestantes, Baillie fue uno de los principales resolutores;

Baillie ayudó a negociar la restauración de Carlos II al poder en 1660; el rey le ofreció un obispado escocés, pero Baillie se negó. Se opuso al restablecimiento del episcopado en la Kirk escocesa, profetizando que

conduciría a la terrible persecución de muchos presbiterianos conscientes, una profecía cumplida con sangre. Se informó que Baillie murió con el corazón roto. Sus cartas de chismes y su diario son una de nuestras fuentes de información más valiosas sobre la primera mitad de la era del Pacto. También fue uno de los eruditos más eruditos de la época, y conocía unos 13 idiomas, incluidos el etíope y el caldeo.

James Guthrie

James Guthrie (1612-1661), apodado "el hombre bajo que no podía inclinarse" por Oliver Cromwell, fue una figura dominante en las asambleas generales del Pacto.²² Nacido en Guthrie en Forfarshire y educado en Saint Andrews, se convirtió en uno de sus regentes; sus conferencias de filosofía le valieron mucha distinción. Al principio era un episcopal ardiente, pero Samuel Rutherford lo convenció para la causa presbiteriana después de la revolución espiritual de Escocia de 1637. Guthrie firmó el Pacto en 1638, aparentemente profetizando: "Sé que moriré por lo que he hecho hoy, pero no puede morir por una causa mejor ". En 1642 se convirtió en ministro de Lauder en Berwickshire y, a partir de entonces, fue reconocido como uno de los clérigos más activos y conocidos del Pacto. En 1649 se trasladó a la iglesia parroquial de Stirling. Escribió un juicioso Tratado de ancianos y diáconos gobernantes en 1652.

Durante la controversia entre resolutivos y manifestantes, Guthrie fue uno de los principales manifestantes. Publicó un tratado en 1653, Causas de la ira del Señor contra Escocia, en el que afirmó el deber supremo de defender la religión verdadera (con lo que se refería a los Pactos), y denunció el ejercicio del poder inconstitucional e incontrolado en el estado como el principal fuente de las enfermedades de Escocia. Después de la Restauración de la monarquía en 1660, este tratado se quemó públicamente junto al Lex Rex de Rutherford.

Ese mismo año de 1660, Guthrie y otros nueve Manifestantes se reunieron en Edimburgo y publicaron una "humilde petición" al restaurado Carlos II, declarando su lealtad hacia él y recordándole sus obligaciones con los Pactos. Sin embargo, Guthrie fue arrestado y juzgado por traición. Presidiendo su juicio estaba el conde de Middleton, a quien Guthrie había ofendido mortalmente en 1650 excomulgándolo por conspirar para volver a Charles contra el parlamento escocés. A pesar de su enérgica defensa en el juicio, donde su conocimiento de la ley escocesa y su elocuente discurso final electrificaron el proceso, Guthrie fue condenado y ahorcado el 1 de junio de 1661. Dejó una gran impresión por su dignidad al morir. "Tomo a Dios para dejar constancia, no cambiaría este cadalso con el palacio o la mitra del mayor prelado de Gran Bretaña", fueron sus últimas

palabras. Algunos dijeron que habían experimentado más la presencia de Dios en la muerte de Guthrie que en la mayoría de las celebraciones de la santa comunión. Casi de inmediato, historias milagrosas se adhirieron a los restos de Guthrie: se dijo que unas semanas después de su ejecución, sangre fresca brotó de su cabeza (que estaba en exhibición pública en una de las puertas de la ciudad), cayendo sobre el carruaje de su arco. -enemigo, Middleton, y que la sangre dejaba manchas que de ninguna manera podían ser lavadas.

1. Episcopado triunfante

La restauración de la monarquía Estuardo bajo Carlos II (1660–85) en 1660 fue, en Escocia, obra del partido de resolución de los Covenanters.²³ Las principales figuras de los manifestantes fueron convocadas por el parlamento para enfrentar cargos de traición. Entre las víctimas previstas se encontraban Samuel Rutherford, el marqués de Argyll, Archibald Johnston y James Guthrie. Rutherford escapó muriendo por causas naturales, pero Argyll, Johnston y Guthrie fueron ejecutados. El pobre Johnston estaba ahora destrozado en cuerpo y mente, pero el nuevo régimen real no le mostró piedad. Los vencidos de ayer murieron con el valor de sus convicciones y fueron aclamados como mártires de Cristo por sus compañeros de protesta.

Sin embargo, los resolutivos fueron engañados en su expectativa de que Carlos II confirmaría la constitución presbiteriana de la Kirk. El nuevo gobierno, decidido a mostrar el alcance de su lealtad al rey, deshizo sistemáticamente todo por lo que los Covenanters habían trabajado desde 1637. Todos los miembros del parlamento escocés tuvieron que prestar un nuevo juramento de lealtad en el que reconocían a Carlos como "gobernador supremo" de este reino sobre todas las personas y en todas las causas"—el monarca era el amo de la Kirk. Se aprobó una ley que anula todo lo que habían hecho los parlamentos del Pacto, lo que destruyó la base legal sobre la que existía el presbiterianismo en Escocia. Los sínodos en el sur de Escocia se opusieron, especialmente el sínodo de Galloway, que estaba completamente dominado por los manifestantes.

Pero Charles ignoró estos rumores de descontento y siguió adelante con el restablecimiento del episcopado. Fue persuadido por su principal consejero inglés, Edward Hyde, conde de Clarendon, de que si permitía el presbiterianismo en Escocia, socavaría la estabilidad del anglicanismo episcopal en Inglaterra. Entonces, en septiembre de 1661, se emitió una proclamación real para la reconstitución de la Kirk sobre una base episcopal. Solo un obispo sobrevivió de la era anterior al Pacto, por lo que se nombraron otros nuevos para los puestos vacantes. La mayoría de ellos eran presbiterianos resolutivos que habían hecho las paces con el nuevo régimen. El nuevo arzobispo de Saint Andrews, el obispo principal de toda Escocia, fue James Sharp (1618-1679), el principal resolucionador. Oliver Cromwell había resumido al hombre: "Sharp de esa calaña", en otras palabras, Sharp por su nombre,

La convocatoria de un nuevo parlamento en 1661 vio, en pocos días, un decreto de que el Pacto Nacional debería ser quemado públicamente, y un acto que declaraba ilegales la Liga y el Pacto Solemne. Algunos Covenanters denunciaron este acto como un desafío a Dios, ya que ningún simple parlamento podría anular un juramento. Los que tomaron esta línea fueron desterrados, muchos se establecieron en Rotterdam en la República Holandesa. Aquí establecieron un estricto presbiterio de Alianza, que mantuvo una constante guerra de palabras contra el gobierno de Carlos II. El más importante de estos exiliados fue el erudito y noble John Brown de Wamphray (c. 1610–79), expulsado del ministerio por negarse a someterse a la reordenación episcopal (ver más abajo). Desde su exilio holandés, Brown escribió destacadas obras doctrinales sobre la justificación por la fe y el sábado,

En mayo de 1662, toda la estructura presbiteriana de Kirk fue legalmente abolida y se declaró ilegal que cualquiera predicara sin una licencia episcopal. Sin embargo, apenas se hicieron cambios en la adoración; ciertamente, el Libro de Oración de 1637 no fue reintroducido. Aunque el Directorio de Westminster estaba prohibido, y los obispos fomentaron sermones más breves, prácticamente no había diferencia exterior entre el culto al Pacto y el nuevo culto episcopal. La diferencia crucial estaba en el ámbito del gobierno eclesiástico; la nueva Kirk estaba totalmente controlada por el estado, con el rey como gobernador supremo y los obispos como agentes de su voluntad. Los presbiterios se convirtieron en cuerpos puramente clericales, con un moderador designado por el obispo. Teóricamente hubo un sínodo nacional; pero sólo podía reunirse por voluntad del rey y, de hecho, nunca se reunió.

El Parlamento también declaró que todos los cargos a los que se habían incorporado los ministros desde 1649 estaban vacantes, y que todos esos ministros debían solicitar autorización al obispo y al patrón local. El año 1649 fue elegido, porque un parlamento del Pacto en ese año había abolido el patrocino (la elección de ministros por los terratenientes locales) y concedido el derecho de elegir ministros para las sesiones de kirk. Dado que el nuevo régimen había restaurado el patrocino, no reconocería a los ministros nombrados bajo el esquema de sesiones de kirk desde 1649. En el norte y el este, los ministros generalmente se dirigían al obispo y al patrón, y estaban autorizados. Pero en Lanarkshire, Ayrshire, Dumfries y Galloway, la resistencia fue casi universal. Estos presbiterianos con más principios consideraron la demanda del parlamento como una negación de la legitimidad de su ordenación,

El Consejo Privado decretó que todos los ministros debían abandonar sus iglesias antes del 1 de noviembre de 1662. La mayoría lo hizo y las

iglesias quedaron desiertas y cerradas. En febrero de 1663, 270 de los ministros recalcitrantes fueron depuestos oficialmente. Dado que había aproximadamente 1.000 ministros de Kirk, esto significó que más de una cuarta parte fueron expulsados. Podemos comparar esto con lo que sucedió en Inglaterra en 1660-1662, cuando unos 2.000 ministros (aproximadamente una quinta parte de todo el clero anglicano) fueron expulsados de la Iglesia Anglicana por negarse a ajustarse al nuevo régimen episcopal. Los puestos de los ministros escoceses expulsados fueron ocupados por licenciados, a quienes la gente se refería con desprecio como "curas".²⁴A los ministros depuestos se les prohibió residir a menos de 20 millas de sus antiguas iglesias. Para garantizar que la gente asistiera a las iglesias parroquiales bajo los nuevos ministros, el parlamento aprobó una ley conocida como la "Red de arrastre de los obispos", que imponía multas abrumadoras por no asistir.

2. El ascenso de Pentland

Hubo un desafío popular generalizado a la red de arrastre de los obispos en Galloway y Ayrshire; la gente boicoteó sus iglesias parroquiales y celebró sus propias reuniones. Estos llegaron a ser llamados "conventículos". El parlamento definió un conventículo como cualquier reunión para el culto fuera del Kirk establecido en el que estaban presentes más de cinco personas. Estos fueron considerados ilegales. Sin embargo, florecieron en Galloway y Ayrshire, ya que un gran número de Covenanters se reunieron al aire libre para adorar fuera del sistema estatal. El gobierno respondió enviando tropas bajo el mando de Sir James Turner (1615-1686) para imponer la obediencia. Turner, el hijo de un ministro, había sido un fiel realista durante las guerras del Covenanter, y era un estratega e historiador militar muy capaz. El duro comportamiento de Turner y sus tropas, sin embargo, provocó resentimiento y rebelión. El 13 de noviembre de 1666 en Kirkcudbrightshire, algunos de los soldados de Turner golpearon a un anciano que no podía pagar una multa por no asistir a su iglesia parroquial. Intervinieron cuatro Covenanters, se desarrolló una pelea y un soldado recibió un disparo y resultó herido; cuando terminó, otros se habían unido a los Covenanters, dominando y desarmando a los soldados. Enrojecidos por la victoria, marcharon sobre Dumfries, sorprendieron al propio Turner en su cama y lo tomaron prisionero en bata.

Liderados por el coronel James Wallace (muerto en 1678), un soldado presbiteriano experimentado, los insurgentes (que ahora suman aproximadamente 1.000) marcharon sobre Lanark, donde se comprometieron de nuevo con los Pactos, negaron que fueran rebeldes políticos, protestaron contra el trato opresivo, solicitaron por la abolición del episcopado y la restauración del presbiterianismo, y afirmó su fidelidad a la corona. Con un número ahora aumentado a 3.000, marcharon hacia Edimburgo para presentar sus quejas. Sin embargo, fuertes tormentas los desmoralizaron y provocaron desertiones; cuando encontraron que la ciudad de Edimburgo se cerró contra ellos, y sin apoyo en la ciudad, decidieron marchar a casa, ahora suman solo unos 900. Sin embargo, fueron enfrentados, atacados y aplastados por fuerzas gubernamentales superiores el 28 de noviembre en Rullion. Verde, en las colinas de Pentland, a las afueras de Edimburgo. El líder insurgente Wallace logró escapar y murió en el exilio en la República Holandesa; pero unos 50 murieron en la batalla. Alrededor de 120 sobrevivientes fueron luego ejecutados públicamente por traición en varios lugares, para infundir terror a cualquier otro Covenanter que contemplara la desobediencia. Es posible que las ejecuciones hayan sido contraproducentes; mucha gente se sorprendió

por la crueldad del gobierno al dar muerte a tanta gente común y corriente, y algunas de las víctimas dejaron una profunda impresión espiritual con sus discursos moribundos. El más notable de ellos fue el joven predicador Hugh Mackail (1640-1666), quien declaró en el cadalso: Alrededor de 120 sobrevivientes fueron luego ejecutados públicamente por traición en varios lugares, para infundir terror a cualquier otro Covenanters que contemplara la desobediencia. Es posible que las ejecuciones hayan sido contraproducentes; mucha gente se sorprendió por la crueldad del gobierno al matar a tanta gente común y corriente, y algunas de las víctimas dejaron una profunda impresión espiritual con sus discursos al morir. El más notable de ellos fue el joven predicador Hugh Mackail (1640-1666), quien declaró en el cadalso: Alrededor de 120 sobrevivientes fueron luego ejecutados públicamente por traición en varios lugares, para infundir terror a cualquier otro Covenanters que contemplara la desobediencia. Es posible que las ejecuciones hayan sido contraproducentes; mucha gente se sorprendió por la crueldad del gobierno al dar muerte a tanta gente común y corriente, y algunas de las víctimas dejaron una profunda impresión espiritual con sus discursos moribundos. El más notable de ellos fue el joven predicador Hugh Mackail (1640-1666), quien declaró en el cadalso: y algunas de las víctimas dejaron una profunda impresión espiritual con sus últimos discursos. El más notable de ellos fue el joven predicador Hugh Mackail (1640-1666), quien declaró en el cadalso: y algunas de las víctimas dejaron una profunda impresión espiritual con sus últimos discursos. El más notable de ellos fue el joven predicador Hugh Mackail (1640-1666), quien declaró en el cadalso:

Adiós padre y madre, amigos y parientes; adiós al mundo y a todas las delicias; adiós a la carne y a la bebida; adiós al sol, la luna y las estrellas; dé la bienvenida a Dios y Padre; dé la bienvenida al dulce Jesucristo, el Mediador del nuevo pacto; dé la bienvenida al bendito espíritu de gracia y Dios de todo consuelo, bienvenida a la gloria, bienvenida a la vida eterna y bienvenida a la muerte.

Así comenzaron los asesinatos de Covenanters por parte del gobierno en respuesta a la deslealtad percibida de los Covenanters. El número total de Covenanters asesinados por el gobierno entre 1660 y 1690 se ha calculado tradicionalmente en 18.000. La mayoría de los historiadores modernos piensan que el número fue probablemente considerablemente menor pero aún sustancial. Además de las muertes, también deberíamos tener en cuenta la emigración de los Covenanters a Irlanda. Se estimó que alrededor de 30.000 huyeron y se reasentaron en Ulster entre 1660 y 1690; ¡el gobierno incluso expresó su preocupación de que a muchos propietarios escoceses no les quedaran inquilinos!

3. La vida y obra de Robert Leighton

Robert Leighton(1611-1684) fue el obispo de Dunblane de Carlos II. Sin embargo, él no solo había sido un Pactante, virtualmente permaneció uno en doctrina y piedad. Hay alguna duda sobre su lugar de nacimiento; puede haber nacido en Londres (algunos piensan que en Edimburgo). Sin embargo, era de ascendencia escocesa presbiteriana. Después de estudiar en la Universidad de Edimburgo, pasó una década ampliando su mente sobre el continente; por ejemplo, se hizo amigo de algunos jansenistas en el famoso seminario católico de Douay en los Países Bajos españoles, y descubrió en ellos una profunda fe cristiana sincera y una vida espiritual que no había creído posible en los católicos romanos. Parece que le recordaron a los cristianos de los primeros siglos. Siempre habría una levadura jansenista en la propia piedad de Leighton; en particular, admiraba el monaquismo y la vida célibe; él mismo nunca se casó.[25](#)

Sin embargo, el apego de Leighton a los distintivos protestantes clave permaneció inquebrantable, y al regresar a Escocia fue nombrado ministro de Newbattle, cerca de Edimburgo, en 1641. Allí predicó los sermones que se convirtieron en la base de su famoso comentario sobre 1 Pedro. Según su amigo Gilbert Burnet (un escocés que se convirtió en obispo anglicano de Salisbury: ver Capítulo 4, sección 1.4), la predicación de Leighton fue casi literalmente fuera de este mundo:

Su predicación tenía una sublimidad tanto de pensamiento como de expresión. La gracia y gravedad de su pronunciación fue tal que pocos lo escucharon sin una emoción sensible [profundamente sentida].... Su estilo era demasiado fino; pero había una majestad y una belleza en ella que dejó una impresión tan profunda que no puedo olvidar los sermones que le oí predicar hace treinta años.

En 1653, Leighton se convirtió en director de la Universidad de Edimburgo, donde sus conferencias de latín atrajeron a multitudes que ni siquiera podían entender el latín; se decía que la mera manera de Leighton irradiaba realidades celestiales.

Leighton cayó en un creciente desencanto con el movimiento Covenanting. Percibió una tendencia a la disputa y la división, y un enfoque en cuestiones políticas y eclesiásticas en lugar de verdades eternas. Otros ministros del Pacto lo reprendieron por no “predicar a los tiempos” (es decir, predicar sobre asuntos de actualidad, una práctica favorita de los Pactores). Leighton respondió: "Si todos mis hermanos predicar a los tiempos, ¿no se permitirá que un hermano pobre predique por la eternidad?"

En 1660, con la restauración de la monarquía, Leighton aceptó el obispado de Dunblane, donde su gobierno episcopal se distinguió por su tolerancia y moderación hacia los disidentes presbiterianos. En 1667, después del Pentland Rising, hizo propuestas de reforma que esperaba restablecerían algo de unidad en una Kirk dividida. Sugirió que el gobierno de Kirk debería ser investido nuevamente en presbiterios y sínodos, con los obispos actuando como moderadores. Las ordenaciones deben ser realizadas por el presbiterio, presidiendo el obispo simplemente como presbítero principal. Los sínodos de las dos diócesis de Glasgow y Saint Andrews deberían reunirse cada tres años, con autoridad para censurar a los obispos.

Los compañeros obispos de Leighton rechazaron sus propuestas y cayeron en el olvido total cuando un Covenanter extremo intentó asesinar al arzobispo Sharp. El presunto asesino era James Mitchell; escapó y se convirtió en el primero de los Covenanters en defender en forma impresa el derecho y el deber de los particulares de matar a los "idólatras" (por lo que Mitchell se refería a enemigos del Covenant), especialmente a los obispos. Este punto de vista, aunque es un punto de vista minoritario entre los Covenanters, fue aprovechado por el gobierno para retratar a todos los Covenanters como fanáticos asesinos y terroristas.

El gobierno intentó una táctica diferente en 1669; se emitió una indulgencia real que permitió a los ministros expulsados de 1663 regresar a sus parroquias, o establecerse en otras nuevas, siempre que hubieran obedecido la ley mientras tanto. Unos 40 de los 270 clérigos expulsados regresaron a la Iglesia en estos términos. La mayoría de ellos se establecieron dentro de la diócesis de Glasgow. Su arzobispo, Alexander Burnet (que no debe confundirse con Gilbert Burnet), protestó por lo que vio como una interferencia del gobierno y fue destituido sumariamente. Carlos II reemplazó a Burnet con Leighton, quien desde 1670-4 supervisó Glasgow y sus iglesias. Al mismo tiempo, el parlamento escocés aprobó una nueva ley que afirma en el lenguaje más contundente e incondicional la supremacía absoluta del rey sobre la Kirk. Leighton trabajó incansablemente para tratar de reconciliar a los ministros presbiterianos y al pueblo con la Kirk establecida, tanto teológica como en la práctica, pero sus mejores esfuerzos lograron pocos avances. Su "ecumenismo" lo convirtió paradójicamente en un objeto de sospecha y disgusto para los presbiterianos acérrimos, porque su vida piadosa y su predicación conmovedora hicieron que el episcopalianismo pareciera más atractivo. También se vio frustrado en su idealismo por la hostilidad de los otros obispos y las políticas de persecución del gobierno.

Donde los métodos de Leighton fallaron, los del rey tuvieron más éxito: en 1672 se emitió una segunda indulgencia real y otros 50 ministros expulsados regresaron a la Kirk. Esta, sin embargo, era una

solución meramente pragmática sin sustancia teológica o espiritual, y no formaba parte del ecumenismo idealista de Leighton. En 1674, cansado de todo, dimitió y se le permitió retirarse a Broadhurst en el sur de Inglaterra. Rechazó todos los incentivos para reanudar la vida activa de la iglesia y murió de pleuresía en 1684. Las generaciones futuras de evangélicos han atesorado el comentario de Leighton sobre 1 Pedro, sus sermones y sus conferencias teológicas, como modelos prístinos de espiritualidad evangélica.

4. La batalla de Bothwell Bridge

Las indulgencias del rey introdujeron serias divisiones en las filas de los Covenanters. Se tomaron tres posiciones con respecto a las indulgencias:

- i. Era lícito que un ministro regresara a la Kirk mediante una indulgencia.
- ii. No era legal, pero los Covenanters aún podían cooperar con ministros complacidos y asistir a su ministerio.
- iii. Ni siquiera era lícito cooperar con un ministro complacido o asistir a su ministerio.

Este tercer punto de vista se endureció en una negativa a cooperar, no solo con los ministros complacidos, sino con cualquiera que hubiera cooperado con ellos. La gran mayoría de los Covenanters ocupaba la posición 2 o 3, rechazando las indulgencias pero dividiéndose sobre la actitud que debería adoptarse hacia los indulgentes. La posición 2 fue defendida por prominentes predicadores al aire libre John Welsh (c. 1624–81) y John Blackadder (1615–86), quienes centraron sus esfuerzos en mantener la unidad del Covenanter, relegando a un tema secundario la cuestión de los ministros complacidos. La posición 3 fue defendida por John Brown de Wamphray y los exiliados en la República Holandesa.

En 1674, la política del gobierno cambió nuevamente. Las leyes contra las reuniones religiosas no autorizadas se hicieron más severas; se decretó la pena de muerte contra la predicación no autorizada; todo lo que estaba a punto de morir fue amenazado a cualquiera que diera refugio a un predicador presbiteriano. Los presbiterianos acérrimos respondieron desafiando la ley de forma más abierta y frecuente. En 1678, el gobierno trajo un ejército de las Tierras Altas de 6.000 al corazón del Covenanting en el oeste de Escocia, y lo “cuarteló” sobre el pueblo (dio a las tropas el derecho de apoderarse de la propiedad y tomar lo que quisieran de los civiles). Esta vez la respuesta de los Covenanters más militantes fue más violenta; el 29 de mayo de 1679, emboscaron y asesinaron al arzobispo Sharp mientras viajaba en un carruaje en Magus Moor, cerca de Saint Andrews. Sharp, el apóstata Covenanter, Siempre había aplicado las políticas más represivas contra sus antiguos aliados religiosos y, en consecuencia, despertó la furia más intensa contra sí mismo. Pagó con su vida en Magus Moor, repetidamente apuñalado y baleado en presencia de su aterrorizada y sollozante hija. Curiosamente, el líder de la banda Covenanter, David Hackston (muerto en 1680), cambió de opinión durante la emboscada y pidió, sin éxito, a los demás que perdonaran la vida de Sharp. (No obstante, Hackston fue ejecutado en 1680 como cómplice del asesinato). tuvo un cambio de opinión durante la emboscada y rogó sin

éxito a los demás que perdonaran la vida de Sharp. (No obstante, Hackston fue ejecutado en 1680 como cómplice del asesinato). tuvo un cambio de opinión durante la emboscada y rogó sin éxito a los demás que perdonaran la vida de Sharp. (No obstante, Hackston fue ejecutado en 1680 como cómplice del asesinato).

La mayoría de los Covenanters repudiaron el asesinato de Sharp como obra de unos pocos fanáticos, pero a raíz de ello estalló una grave rebelión de los Covenanters en el oeste. Una banda de 80 Covenanters a caballo llegó a Rutherglen, cerca de Glasgow, y leyó un testimonio contra el episcopado y el abandono de los Covenants. James Graham de Claverhouse (1648-1689), el vizconde de Dundee (el "Bonnie Dundee" de la tradición jacobita: "Bloody Clavers" para sus oponentes), un despiadado soldado profesional, fue puesto a la cabeza de un cuerpo de tropas del gobierno. y enviado para acabar con la rebelión. Atacó una reunión religiosa ilegal de Covenanters en Drumclog en Lanarkshire, pero muchos de los Covenanters estaban armados, se defendieron y, sorprendentemente, derrotaron a las fuerzas gubernamentales; Claverhouse escapó con vida por poco.

Los victoriosos Covenanters ahora se reunieron en Bothwell Bridge, donde muchos acudieron en masa a su estandarte. Los números oscilaron entre 5.000 y 8.000. Sin embargo, con los números llegó la disensión. La división de opiniones sobre los ministros complacidos pasó a primer plano: algunos se oponían implacablemente a todos los que no se habían adherido en los términos más estrictos a los Pactos; otros querían una restauración más amplia del presbiterianismo, con indulgencia para los ministros complacidos y aquellos que cooperaban con ellos. Algunos estaban comprometidos con acciones militares directas contra un gobierno tiránico; otros argumentaron que era el lugar del pueblo de Dios para sufrir, en lugar de luchar por su propia liberación.

Como consecuencia de estas divisiones, muchos Covenanters abandonaron el campamento, dejando un ejército de unos 4.000. El 22 de junio, fueron aplastados por una fuerza gubernamental de 10,000 liderada por el hijo ilegítimo de Carlos II, el duque de Monmouth: unos 500 Covenanters fueron asesinados y 1,200 capturados.²⁶ Después de que la mayoría de ellos prometió solemnemente no volver a tomar las armas contra el gobierno, fueron puestos en libertad; pero 257 de los más peligrosos, que se negaron a comprometerse a no volver a rebelarse, fueron condenados a la esclavitud en las Islas Barbados. El barco prisión que los llevaba allí naufragó frente a las Orcadas con la pérdida de todos.

Charles ahora puso a su hermano católico romano James, duque de York, a cargo de los asuntos escoceses. El catolicismo de James estaba

enviando olas de alarma a toda Gran Bretaña. En el parlamento inglés, el partido Whig, liderado por el conde de Shaftesbury, estaba empujando al país al borde de la guerra civil en sus intentos de excluir a James de suceder al trono después de la muerte de Charles (Charles no tenía hijos legítimos).²⁷ Extrañamente para Escocia, que alguna vez fue una nación aliada, su parlamento era mucho más dócil y sumiso. En 1681 reconoció el derecho incondicional de James al trono escocés independientemente de su religión. Al mismo tiempo, para demostrar que su aceptación de James no significaba el abandono del protestantismo, aprobó una Ley de Prueba aplicable a todos los funcionarios en Kirk y el estado. La Ley les exigía que mantuvieran la religión protestante como se establece en la Confesión Escocesa de 1560, que reconocieran la supremacía del rey sobre los Kirk y que repudiaran los Pactos. Varios clérigos fueron depuestos por negarse a suscribirse. El principal noble escocés, el conde de Argyll (hijo del marqués Covenanter que había sido ejecutado en la Restauración), fue condenado por traición porque suscribiría la Ley de Prueba solo con reservas.

5. Los cameronianos

Los problemas de Carlos II en Escocia se habían complicado por un evento que había ocurrido el 22 de junio de 1680. Ese día, el primer aniversario del Puente Bothwell, en la ciudad de Sanquhar en Dumfriesshire, una banda de 20 Covenanters se reunió y leyó una declaración — la “Declaración de Sanquhar” —que renuncia a toda lealtad a Carlos II como un tirano violador del Pacto.

Estando bajo el estandarte de nuestro Señor Jesucristo, Capitán de Salvación, declaramos una guerra con tal tirano y usurpador, y todos los hombres de sus prácticas, como enemigos de nuestro Señor Jesucristo, y Su causa y convenios; y contra todos aquellos que lo han fortalecido, apoyado o reconocido de alguna manera en su tiranía, civil o eclesiástica.

La declaración también repudió a "ese profeso papista" James como heredero al trono.

Los Sanquhar Covenanters pertenecían al ala de línea dura del movimiento y estaban dirigidos por un predicador joven, idealista, carismático y militante, Richard Cameron (c.1648-80). Aquellos que aceptaron su liderazgo fueron apodados cameronianos. Creían en la lealtad absoluta a los Pactos, la ilegalidad de cualquier Kirk escocés o gobierno que no se adhiriera a los Pactos, la completa independencia de la Kirk del control estatal, la total no cooperación con los ministros complacidos o con aquellos que cooperaban con ellos, y la legalidad de matar a los posibles perseguidores en defensa propia.

Charles consideró la Declaración de Sanquhar como una declaración abierta de guerra civil y envió tropas al oeste para erradicar y aniquilar a los cameronianos. James Graham de Claverhouse fue uno de los comandantes de tropas; su conducta salvaje le valió una notoriedad imperecedera en la memoria popular escocesa. Richard Cameron murió en una escaramuza en Ayrsmoss en 1680. Sus últimas palabras antes de la batalla, dirigidas a su hermano Michael, respiran el espíritu feroz, combativo, casi jihadista de los cameronianos:

Michael, ven, luchemos hasta el final; porque este es el día que he deseado, y la muerte por la que he orado, morir luchando contra los enemigos declarados de nuestro Señor; y este es el día en que obtendremos la corona.

El sucesor de Cameron, Donald Cargill (c. 1627–81), fue ejecutado en 1681; su sucesor James Renwick (1662–88) fue ejecutado en 1688. Aunque los cameronianos eran vistos como extremistas por otros presbiterianos, sin embargo eran admirados por su heroica lealtad a los Pactos, su coraje e integridad bajo una salvaje persecución, y la pureza

y sinceridad de su fe protestante. El gobierno se volvió odioso al convertir a esas personas en mártires.

Junto con estos mártires de Camerún, las tropas gubernamentales asesinaron a un número considerable de personas corrientes, a menudo sin juicio, simplemente por su pasiva simpatía por los principios de Camerún. Los más famosos fueron los mártires de Wigtown, Margaret Lauchlison (una viuda anciana) y Margaret Wilson (de 18 años). En mayo de 1685, las dos mujeres fueron atadas a estacas en la arena en el Solway Firth, donde la marea entrante las ahogaría. La Margaret mayor se colocó más lejos para que se ahogara primero, mientras los funcionarios del gobierno intentaban persuadir a la Margaret más joven de que renunciara a sus principios de Alianza, mientras ella miraba a su camarada jadeando en busca de aire mientras las aguas se elevaban por encima de su cabeza. Pero la joven Margaret rechazó toda persuasión y dijo de la mayor Margaret: "¿Qué veo sino a Cristo luchando allí?" Ambos se ahogaron.

Este período de persecución de 1680 a 1888 es la época generalmente designada como la "época de la matanza" en la historia de la Iglesia escocesa, debido a su concentrada severidad anti-Covenanter.

1. Santiago VII: Roma en el trono

Cuando Jacobo VII de Escocia (Jacobo II de Inglaterra) subió al trono en febrero de 1685, estaba decidido a traer de vuelta a sus dos reinos al redil católico romano.²⁸ Al principio, su reino del norte fue leal. La única señal de lo que vendría fue un intento de rebelión por parte del conde de Argyll, quien regresó de su exilio holandés para levantar un estandarte protestante contra el monarca papista. Pero Argyll se vio obligado a disolver su ejército debido a feroces disputas internas. Los Covenanters militantes no tendrían nada que ver con el ascenso de Argyll, ya que percibían que estaba motivado política y personalmente, en lugar de una cruzada genuina por los Covenants. Argyll fue capturado y ejecutado. A pesar de su no participación en la rebelión de Argyll, los Covenanters sufrieron por ello en una nueva ola de persecución.

James convirtió la capilla real de Holyrood en un centro de culto católico romano. Los jesuitas se asentaron allí, junto con una imprenta católica. James también comenzó a destituir sistemáticamente a los protestantes de todos los puestos de autoridad, incluso de los ayuntamientos, reemplazándolos por católicos. Usó el poder real para eximir a sus candidatos católicos de la “Ley de prueba” protestante de 1681. Algunos de los ministros más feroces de Kirk predicaron contra el papado; James los silenció. Incluso despidió al obispo de Dunblane y al arzobispo de Glasgow por oponerse a sus políticas católicas. En 1687, emitió una indulgencia real en la que se levantaron todas las leyes penales contra los católicos romanos, aunque a los presbiterianos simplemente se les dio permiso para adorar en casas privadas. Una segunda indulgencia el mismo año suspendió todas las leyes contra todos los inconformistas,

2. La Revolución Gloriosa y el asentamiento de 1690

Los presbiterianos acérrimos se habían opuesto a las políticas episcopales de Carlos II. Las políticas romanizantes de Jacobo VII se opusieron a todo el reino, tanto en Inglaterra como en Escocia. Los ingleses perdieron la paciencia primero e invitaron a Guillermo de Orange, magistrado jefe de la República Calvinista Holandesa (y esposo de María, la hija protestante de James) a venir a Inglaterra al frente de un ejército para salvar a la nación del romanismo.²⁹ James, recordando lo que le había sucedido a su padre Carlos I, entró en pánico y huyó del país en diciembre de 1688, dejando el camino libre para una toma pacífica del poder por parte de Guillermo de Orange. El evento se conoce en la historia británica como la Revolución Gloriosa. Cuando la noticia de la caída del poder de James llegó a Escocia, hubo un levantamiento protestante popular en Edimburgo; Las capillas católicas fueron destruidas por una turba protestante desenfrenada. En el corazón de la Alianza en el oeste, el clero episcopal fue expulsado por la fuerza de sus iglesias y mansiones ("despojados") por sus propios feligreses insurgentes.

Agentes del establecimiento protestante escocés se reunieron con William en Londres, donde se llegó a un acuerdo de que William administraría los asuntos de Escocia hasta que una asamblea nacional resolviera los asuntos de manera más permanente. En marzo de 1689, William convocó a la convención escocesa de fincas (una institución histórica que representa los órdenes sociales tradicionales: un cuasi-parlamento) como la prometida asamblea nacional. Los partidarios de James estaban presentes, pero fueron superados en número por partidarios agresivos de William, y pronto desertaron de la convención. Siguiendo el ejemplo de Inglaterra, la convención declaró vacante el trono escocés y luego se lo ofreció conjuntamente a William y Mary. Los partidarios de James fueron conocidos en adelante como "jacobitas" (del latín para James, Jacobus). James Graham de Claverhouse, el infame perseguidor de presbiterianos, levantó una fuerza de las Tierras Altas para la causa jacobita y aplastó a las tropas de William en Killiecrankie en julio. Pero el propio Claverhouse murió en la batalla, y sin su liderazgo carismático, los montañeses finalmente se desanimaron y se desvanecieron, especialmente después de encontrar una resistencia invencible de un cuerpo de tropas camerunesas en Dunkeld.

En junio de 1689, William recordó la convención como su primer parlamento escocés. Su política eclesiástica fue guiada por su capellán presbiteriano escocés, William Carstares (1649-1715), quien había sufrido encarcelamiento y tortura bajo Carlos II, antes de huir a la República Holandesa y entrar al servicio de William. El parlamento

emitió una proclamación llamando a todos los ministros a orar por William y Mary como legítimos soberanos de Escocia; 182 ministros fueron destituidos por negarse a cumplir. Entonces se abolió el episcopado. William todavía se mostraba reacio a comprometerse a establecer legalmente el presbiterianismo como la Kirk escocesa nacional, pero pronto quedó claro que no tenía alternativa: los episcopales estaban demostrando ser fuertemente jacobitas en sus lealtades. Entonces, en 1690, la Kirk se constituyó por ley como un cuerpo plenamente presbiteriano. Se abolió la supremacía real sobre Kirk. La Confesión de Westminster fue reconocida como la Confesión de Fe nacional. Los ministros presbiterianos expulsados en 1663 fueron restaurados; los ministros episcopales que habían sido destituidos en 1689, ya sea por presión popular o por negarse a orar por William y Mary, fueron declarados oficialmente privados de sus medios de vida. Se suprimió el mecenazgo, salvo en el caso de los ayuntamientos.

En octubre de 1690, se reunió la asamblea general, la primera desde 1663. Los presbiterianos estaban preparados para aprovechar al máximo la Revolución Gloriosa para presionar su causa, y existía un peligro real de persecución antiepiscopal. El rey Guillermo recomendó moderación a la asamblea. Se aceptó tácitamente que los días de los Pactos habían terminado; los tres ministros supervivientes de Camerún fueron recibidos nuevamente en la Kirk como un cuerpo sin convenio. Al clero episcopal se les permitió permanecer en sus parroquias con la condición de que se suscribieran a la Confesión de Westminster, oraran por William y Mary como soberanos legítimos de Escocia y obedecieran los tribunales presbiterianos de Kirk (presbiterio, sínodo, asamblea).

La restauración del presbiterianismo trajo algunos cambios en el culto público escocés. Durante 1660-1690, el uso de la Oración del Señor y el Credo de los Apóstoles se había asociado, en muchas mentes presbiterianas, con el detestado régimen episcopal que perseguía a los presbiterianos. Antes de esto, estas prácticas habían sido normas presbiterianas. Pero estos elementos "litúrgicos" ahora fueron descartados por la mayoría de los presbiterianos en la Kirk posterior a 1690, aunque algunos los retuvieron. Fue a partir de 1690 cuando el presbiterianismo escocés se volvió anti-litúrgico, lo que ciertamente no lo habían sido los reformadores escoceses originales.

Otra práctica que se generalizó entre todos los presbiterianos en este período fue la "temporada de comunión". Esto había sido promovido por los manifestantes. El ministro de la iglesia local donde se iba a celebrar la Cena del Señor sería ayudado por sus colegas de las iglesias vecinas, y de sábado a lunes se predicarían sermones al aire libre todos los días. La gente venía de todas las iglesias de esa área para participar, y durante todo el domingo se sentaban en relevos en la Mesa del Señor. La temporada de la comunión se convirtió en una característica establecida en la vida presbiteriana escocesa, una especie de festival

sacramental, y hasta cierto punto compensó la poca frecuencia de la Cena del Señor.

Así se creó la forma presbiteriana permanente de la Iglesia de Escocia que ha perdurado hasta el día de hoy (hasta ahora). Sin embargo, el asentamiento de 1690 no se basó en los Pactos, que persuadieron a muchos cameronianos de permanecer fuera del asentamiento, aunque sus tres ministros sí entraron. Los cameronianos se convirtieron así en un pequeño movimiento laico, presbiteriano pero alejado de la Kirk nacional, careciendo de ambos ministros y sacramentos. Continuaron la práctica anterior a 1690 de reunirse como sociedades de oración, hasta que en 1706 se ganaron la lealtad de John McMillan (1669-1753), que había sido ministro en la Kirk establecida en Balmaghie, en Galloway. Finalmente, a McMillan se unió Thomas Nairn (1680-1764), un ministro de la Primera Iglesia de la Secesión (una Iglesia presbiteriana disidente, que data de 1733). McMillan y Nairn, junto con algunos ancianos gobernantes, se constituyeron como Presbiterio en 1743, bajo el título de "Presbiterio Reformado". Este cuerpo, como la Iglesia Presbiteriana Reformada, todavía existe hoy (solo hay unas pocas congregaciones escocesas, pero muchas más en Irlanda, América del Norte y Canadá).

3. El destino de los episcopales

¿Qué pasó con los episcopales? Unos 200 clérigos episcopales habían sido desalojados por la turba en 1688 en el suroeste, el corazón del Pacto. Otros 200 habían sido expulsados por el nuevo gobierno por ser jacobitas (negarse a prestar juramento de lealtad a William y Mary). La asamblea general creó dos comisiones para las regiones norte y sur del río Tay, con el fin de investigar el estado del ministerio parroquial y expulsar al clero “escandaloso”. La comisión del norte interpretó estrictamente su cometido en el sentido de que todos los episcopales eran automáticamente escandalosos y iban a ser expulsados. El resultado fue que en el período 1690-1710, a las parroquias del noreste episcopal no se les permitió tener el clero que querían, y ellos mismos se negaron a aceptar el clero presbiteriano. Esto significaba que a menudo carecían de un ministerio parroquial de ningún tipo. Desilusionados, los episcopales comenzaron a retirarse del sistema parroquial y a reunirse por su cuenta. Esto fue una inversión irónica de lo que había sucedido en el período 1660-88, cuando fueron los presbiterianos quienes se retiraron y se reunieron como conventos privados. Ahora la bota estaba en el otro pie: ¡los episcopales eran los disidentes que adoraban en los conventículos!

Esto fue considerado inaceptable por el nuevo establecimiento presbiteriano. Las cosas llegaron a un punto crítico en 1711 cuando un clérigo episcopal, James Greenshields (activo en 1700), fue condenado y encarcelado por el Tribunal de Sesión por llevar a cabo el culto episcopal en Edimburgo. Greenshields apeló a la Cámara de los Lores, que defendió su derecho a realizar el culto episcopal en Escocia. El parlamento de Westminster aprobó una nueva Ley de Tolerancia en 1712 para consagrar el fallo de la Cámara de los Lores. Sin embargo, hubo un aguijón en la cola: la ley requería que el clero episcopal escocés renunciara a los Estuardos exiliados y jurara lealtad a la reina Ana y a su sucesora designada, la princesa protestante alemana Sofía de Hannover. Greenshields estaba preparado para hacer esto, pero muchos de los clérigos episcopales no lo estaban debido a sus simpatías jacobitas.

Habiendo perdido la maquinaria gubernamental de la Iglesia nacional, los episcopales no sobrevivieron ni prosperaron tan bien como lo habían hecho los presbiterianos en 1660-1688. Un número significativo de episcopales cayeron en el jacobitismo de pura sangre y, por lo tanto, se vieron sujetos a la pena de muerte por traición; esto tuvo el efecto psicológico de realzar su sentido de alienación del establecimiento político y religioso escocés. Los episcopales se convirtieron cada vez más en una secta virtual. Sin embargo, sobrevivieron, y en la segunda mitad del siglo XVIII constituyeron una

Iglesia minoritaria perdurable en la vida de Escocia, reconciliada con su estatus marginal. En reacción al presbiterianismo prevaleciente, los episcopales se convirtieron en una teología más “alta iglesia”, de hecho mucho más alta y más cercana al catolicismo romano que los episcopales (anglicanos) de Inglaterra.

4. Otras cifras clave

Henry Scougal

Henry Scougal(1650-1678) nació en Leuchars e hijo del obispo Patrick Scougal (1607-1682) de Aberdeen. Estudió en la Universidad de Aberdeen; fue ordenado sacerdote en 1672 y nombrado miembro de la parroquia de Auchterless. En 1674 se convirtió en profesor de teología en Aberdeen, pero murió cuatro años después (con solo 28 años). Es recordado por su clásico devocional, *La vida de Dios en el alma del hombre* (1677). Este libro ha ocupado un lugar de honor junto a obras tan selectas como *Sobre amar a Dios* de Bernardo de Clairvaux, *La imitación de Cristo* de Thomas a Kempis y *El progreso del peregrino* de John Bunyan, como un hito de la espiritualidad cristiana. La verdadera naturaleza de la religión fue su tema. Scougal argumentó que esto no consistía principalmente en una creencia intelectual o en una práctica moral, sino en una unión espiritual entre el alma y Dios, en la que la vida misma de Dios se transfundía en una persona. La raíz de esta vida sobrenatural fue la fe; sus frutos fueron el amor a Dios, la caridad al prójimo, la pureza de vida y la humildad. Los principales medios para promover la vida divina en el alma eran la "oración ferviente y sincera" y la participación frecuente en la Cena del Señor. La vida de Dios en el alma del hombre ha tenido un impacto duradero en la piedad del mundo de habla inglesa y, a menudo, ha sido reimpresa. El gran evangelista inglés del siglo XVIII, George Whitefield, testificó que fue a través del libro de Scougal que se salvó de depender de obras religiosas externas para buscar el nuevo nacimiento en Cristo. y participación frecuente en la Cena del Señor. La vida de Dios en el alma del hombre ha tenido un impacto duradero en la piedad del mundo de habla inglesa y, a menudo, ha sido reimpresa. El gran evangelista inglés del siglo XVIII, George Whitefield, testificó que fue a través del libro de Scougal que se salvó de depender de obras religiosas externas para buscar el nuevo nacimiento en Cristo. y participación frecuente en la Cena del Señor. La vida de Dios en el alma del hombre ha tenido un impacto duradero en la piedad del mundo de habla inglesa y, a menudo, ha sido reimpresa. El gran evangelista inglés del siglo XVIII, George Whitefield, testificó que fue a través del libro de Scougal que se salvó de depender de obras religiosas externas para buscar el nuevo nacimiento en Cristo.

Alexander Peden

Alexander Peden(1626-1686), o "Peden el Profeta", como se le apodaba, nació en Ayrshire, se educó en la Universidad de Glasgow y se formó para el ministerio. Sin embargo, justo cuando estaba a punto de recibir su licencia para predicar, una joven madre soltera lo acusó de

engendrar a su hijo fuera del matrimonio. Finalmente, se demostró que la acusación no tenía fundamento, pero Peden estaba tan conmocionado por el episodio que aparentemente juró nunca tomar esposa. En 1660 se convirtió en ministro de New Luce en Galloway, pero su ministerio terminó prematuramente por la gran expulsión de 1663 de todos aquellos ministros que no se sometieron a la reordenación episcopal.

Así comenzó la carrera de predicador de Peden en las reuniones secretas de los Pactantes en el sur de Escocia, una carrera marcada por muchos escapes de la mano perseguidora del gobierno de Carlos II. Peden se unió al Pentland Rising de 1666, pero se fue justo antes de su derrota en la batalla de Rullion Green, teniendo (al parecer) conocimiento previo de la derrota. Su mera presencia entre los Pentland Covenanters fue suficiente para que el gobierno lo declarara rebelde. Finalmente fue capturado en 1673 y encarcelado en Bass Rock en el Firth of Forth, donde muchos Covenanters estaban cautivos. En 1677, el gobierno ordenó que Peden fuera enviado como esclavo a las plantaciones estadounidenses, junto con otros presos presbiterianos. Pero Peden profetizó a sus compañeros de cautiverio que nunca sufrirían este destino; y cuando llegaron a Londres, el capitán del barco que debía transportarlos descubrió que eran presos de conciencia y se negó a tomarlos. Así recuperaron su libertad.

Peden pasó los siguientes nueve años en Irlanda y Ayrshire, predicando nuevamente en reuniones secretas. Se registran liberaciones notables, incluso milagrosas, de la captura. En una ocasión, un escuadrón de soldados reales se acercaba a Peden y a varios compañeros. Una ligera elevación del terreno se interpuso entre los soldados y los Covenanters que huían. Peden hizo un alto y oró:

Señor, es el día, la hora y el poder de Tu enemigo; Puede que no estén ociosos, pero ¿no tienes otro trabajo para ellos que enviarlos tras nosotros? Envíalos en pos de aquellos a quienes Tú les des fuerzas para huir, porque nuestras fuerzas se han ido. Enróllalos alrededor de la colina, Señor, y arroja el regazo de Tu manto sobre la vieja Sandy y estas pobres cosas, y sálvanos esta vez, y lo recordaremos y lo contaremos para elogio de Tu bondad, piedad, y compasión, lo que hiciste por nosotros en ese momento.

Una niebla descendió sobre la colina y Peden y sus amigos estaban a salvo.

Los últimos días de Peden los vivió en una cueva a orillas del río Ayr. Unas horas antes de su muerte, tuvo el presentimiento de que se acercaba el final, por lo que abandonó la cueva y se dirigió a la casa de su hermano donde murió. La reputación de Peden como predicador y santo de la Alianza quizás fue superada solo por Samuel Rutherford. Después de su muerte, Patrick Walker recopiló todos los ejemplos conocidos de las profecías de Peden y los publicó en 1724. Son uno de

los más grandes monumentos literarios del aura sobrenatural y milagrosa que rodeaba la piedad de la Alianza en su forma más exaltada.

George Buchanan (1506-82)
John Craig (c. 1512-1600)
John Durie (c. 1537-1600)
Andrew Melville (1545-1622)
Robert Bruce (1554-1631)
Robert Rollock (1555-1599)
Alexander Henderson (1583-1646)
David Dickson (c.1583-1663)
Robert Baillie (1599-1662)
Samuel Rutherford (1600-61)
John Livingstone (1603-72)
John Brown de Wamphray (c. 1610-79)
Robert Leighton (1611-1684)
James Guthrie (1612-1661)
George Gillespie (1613-1648)
John Blackadder (1615-1686)
John Welsh (c.1624-81)
Alexander Peden (1626-1686)
Donald Cargill (hacia 1627-81)
James Kirkton (1628-1699)
Richard Cameron (hacia 1648-80)
William Carstares (1649-1715)
Henry Scougal (1650-1678)
James Renwick (1662-88)
Margaret Lauchlison (fallecida en 1685)
Margaret Wilson (fallecida en 1685)

Político y militar

James Douglas, conde de Morton (c. 1525–81)

Sir John Maitland de Thirlstane (1543-1595)

Rey James VI (1567-1625)

John Elphinstone, Lord Balmerino (muerto en 1649)

Alexander Leslie (1582-1661)

Archibald Campbell, Lord Lorne, Marqués de Argyll (1607–61)

Alistair Macdonald "MacColla" (1610-1647)

Archibald Johnston de Wariston (1611–63)

James Graham, marqués de Montrose (1612-1650)

Rey Carlos I (1625-1649)

Rey Carlos II (1649-1685)

James Graham de Claverhouse (1648–89)

Rey James VII (1685–89)

El segundo libro de disciplina: el oficio pastoral

Pastores, obispos o ministros, son aquellos que son designados a congregaciones particulares, que gobiernan por la palabra de Dios, y sobre las cuales vigilan: por lo que a veces se les llama pastores, porque alimentan a su congregación; a veces episcopi u obispos, porque velan por su rebaño; a veces ministros, por razón de su servicio y cargo; ya veces también presbíteros o ancianos, por la seriedad en los modales que deben tener al ocuparse del gobierno espiritual, que debe serles muy querido.

Los que son llamados al ministerio, o que se ofrecen al mismo, no deben ser elegidos sin [a menos que] se les asigne un cierto rebaño.

Nadie debería arremeter [forzarse] a sí mismo, o usurpar este cargo, sin un llamamiento legítimo.

Aquellos que una vez sean llamados por Dios y debidamente elegidos por el hombre, una vez aceptado el cargo del ministerio, no podrán dejar sus funciones. Los desertores deben ser amonestados; y, en caso de obstinación, finalmente excomulgado.

Ningún pastor puede dejar su rebaño sin licencia de la asamblea provincial o nacional; que, si lo hace, después de una advertencia no obedecida, deje que las censuras del kirk lo golpeen.

Al pastor pertenece la enseñanza de la palabra de Dios, a tiempo y fuera de tiempo, pública y privadamente, siempre esforzándose por edificar y descargar su conciencia, como la palabra de Dios le prescribe.

Al pastor sólo le corresponde la administración de los sacramentos, al igual que la administración de la palabra; porque ambos son designados por Dios como medios para enseñarnos, el uno por el oído y el otro por los ojos y otros sentidos, para que por ambos el conocimiento sea transferido a la mente.

Corresponde, por la misma razón, al pastor orar por el pueblo, es decir, por el rebaño encomendado a su cargo; y para bendecirlos en el nombre del Señor, quienes no permitirán que se frustren las bendiciones de sus siervos fieles.

También debe velar por los modales de su rebaño, para que pueda aplicarles mejor la doctrina, reprender a los disolutos y exhortar a los piadosos a perseverar en el temor del Señor.

Corresponde al ministro, después de un procedimiento legal por parte del anciano, pronunciar la sentencia de atar o desatar sobre cualquier persona, de acuerdo con el poder de las llaves otorgadas al kirk.

También le corresponde, después de que el anciano haya procedido legalmente en el asunto, solemnizar el matrimonio entre los que se unirán en él; y para pronunciar la bendición del Señor sobre aquellos que entren en ese vínculo santo en el temor de Dios.

Y en general, todas las denuncias [anuncios] públicos que se hagan en la iglesia ante la congregación, concernientes a los asuntos eclesiásticos, pertenecen al oficio de un ministro; porque él es un mensajero y heraldo entre Dios y el pueblo en todos estos asuntos.

Segundo Libro de Disciplina, Capítulo 4

La obra de Cristo, terminada pero en curso

Ahora, paso a la siguiente voz. Cuando ha bebido, dice: "Consumado es", es decir, "Esa fatigosa labor ha terminado; ahora se paga el rescate; ahora ha terminado la obra de la redención ". Hermanos, para que entendáis esto; el Señor cuando estaba en el huerto [de Getsemaní] tenía dos obras; la primera fue, comprar el cielo, conquistarnos la vida; el segundo, ponernos en posesión de él. La primera obra, la inició en el primer momento de su concepción, y continúa aún desde ese momento hasta ese momento en que entregó el espíritu al Padre. Ahora, terminada esa obra, proclama en la cruz, clama en la audiencia de todos ellos: Consummatum est, "Consumado es. Ahora que ha terminado ese trabajo tedioso; el querido trabajo ha terminado; el cielo, la vida y la justicia son conquistados para el mundo para siempre ". Esta es la suma del Evangelio: "La obra de nuestra redención ha terminado". Esta es toda nuestra predicación; el cielo, la vida y la gloria, son conquistados nuevamente para el mundo perdido. No necesitas dar un centavo de tu bolsa para el cielo. Malditos sean, desde lo alto de los cielos hasta el infierno inferior, los que abren la boca para decir: Debes pagar parte de ese rescate de tu bolsa. Ay de los papistas que se levantarán y dirán, debes pagar una parte de ese rescate; ay de esa boca sucia que se atreve a ser tan atrevida para abrirla y decir: "Paga una parte de ese rescate con tu dinero", viendo que Jesucristo ha proclamado que todo está acabado y comprado por Su sangre; ¡Ay, venganza y condenación eterna caerán sobre el Papa y sobre todos los papistas que se atrevan a abrir la boca para pronunciar palabras tan presuntuosas! son conquistados de nuevo al mundo perdido. No necesitas dar un centavo de tu bolsa para el cielo. Malditos sean, desde las alturas de los cielos hasta los bajos infiernos, los que abren la boca para decir: Debes pagar parte de ese rescate de tu bolsa. Ay de los papistas que se levantarán y dirán, debes pagar una parte de ese rescate; ay de esa boca sucia que se atreve a ser tan atrevida para abrirla y decir: "Paga una parte de ese rescate con tu dinero", viendo que Jesucristo ha proclamado que todo está acabado y comprado por Su sangre; ¡Ay, venganza y condenación eterna caerán sobre el Papa y sobre todos los papistas que se atrevan a abrir la boca para pronunciar palabras tan presuntuosas! son conquistados de nuevo al mundo perdido. No necesitas dar ni un centavo de tu bolsa para el cielo. Malditos sean, desde lo alto de los cielos hasta el infierno inferior, los que abren la boca para decir: Debes pagar parte de ese rescate de tu bolsa. Ay de los papistas que se levantarán y dirán, debes pagar una

parte de ese rescate; ay de esa boca sucia que se atreve a ser tan atrevida para abrirla y decir: "Paga una parte de ese rescate con tu dinero", viendo que Jesucristo ha proclamado que todo está acabado y comprado por Su sangre; ¡Ay, venganza y condenación eterna caerán sobre el Papa y sobre todos los papistas que se atrevan a abrir la boca para pronunciar palabras tan presuntuosas! debes pagar parte de ese rescate de tu bolsa. Ay de los papistas que se levantarán y dirán, debes pagar una parte de ese rescate; Ay de esa boca sucia que se atreve a ser tan atrevida para abrirla y decir: "Paga una parte de ese rescate con tu dinero", viendo que Jesucristo ha proclamado que todo está terminado y comprado por Su sangre; ¡Ay, venganza y condenación eterna caerán sobre el Papa y sobre todos los papistas que se atrevan a abrir la boca para pronunciar palabras tan presuntuosas! debes pagar parte de ese rescate de tu bolsa. Ay de los papistas que se levantarán y dirán, debes pagar una parte de ese rescate; ay de esa boca sucia que se atreve a ser tan atrevida para abrirla y decir: "Paga una parte de ese rescate con tu dinero", viendo que Jesucristo ha proclamado que todo está acabado y comprado por Su sangre; ¡Ay, venganza y condenación eterna caerán sobre el Papa y sobre todos los papistas que se atrevan a abrir la boca para pronunciar palabras tan presuntuosas!

Sin embargo, queda otra obra pendiente, que es ponernos en posesión del cielo, y Él comenzó esta en Su resurrección, y la mantiene todavía, y la continuará hasta Su venida de nuevo; y en ese día de Su venida, le oiréis clamar: "Todo ha terminado", no en Su cruz, sino en gloria; y todos los ángeles y todos los santos clamarán: "¡Todo se acabó, gloria a Aquel que acabó con todo!" y no habrá más. Mire hacia Su corazón, y al sentido de donde surgió esta voz, cuando Él dice esto, encontrará que Jesús sintió la ira de Su Padre apaciguada. Antes, estaba en agonía, ahora siente que la agonía cesa; donde antes no encontraba gozo, ahora vuelve el gozo; en el sentido de todas estas cosas cae esta voz, "Todo se acabó". Cuando miro esto, creo que veo la imagen de un santo piadoso muriendo; porque los piadosos son semejantes a él en muerte y vida. Antes del último momento están en una batalla, y de repente dirán: "He obtenido la victoria en Jesús"; y luego, por último, entregarán el espíritu.

Robert Rollock

XXI Conferencia sobre la Pasión de Cristo

La recepción real de Cristo íntegro en la Cena del Señor

La razón por la que los llamo signos [el pan y el vino] es esta: los llamo no signos porque los hombres comúnmente los llaman signos, porque sólo significan; como el pan significa el cuerpo de Cristo, y el vino significa la sangre de Cristo: no los llamo signos porque solo representan; pero los llamo signos, porque tienen el cuerpo y la sangre de Cristo unidos a ellos. Sí, tan verdaderamente está el cuerpo de Cristo

unido con ese Pan, y la sangre de Cristo unida con ese Vino, que tan pronto como recibas ese Pan en tu boca (si eres un hombre o mujer fiel), tan pronto recibes el cuerpo de Cristo en tu alma, y eso por fe; y tan pronto como recibas ese Vino en tu boca, tan pronto recibes la sangre de Cristo en tu alma, y eso por fe: Respecto a esta exhibición principalmente, que son instrumentos para entregar y exhibir las cosas que significan, y no sólo con respecto a su representación, se les llama signos. Porque si no hacían más que representar o significar una cosa ausente, entonces cualquier cuadro o imagen muerta debería ser un sacramento; porque no hay imagen, como la imagen del Rey, pero al ver la imagen, el Rey vendrá a tu mente, y te dará a entender que esa es la imagen del Rey. Por tanto, si el signo del sacramento no existiera más, todas las imágenes deberían ser sacramentos; pero con respecto a que el sacramento exhibe y entrega lo que significa, al alma y al corazón, tan pronto como el signo se entrega a la boca, porque a esta causa, especialmente, se le llama signo. No hay una imagen del Rey que te entregue al Rey; no hay otra imagen que exhiba aquello de lo que es imagen; por tanto, no hay imagen que pueda ser sacramento.

Así, en cuanto al respeto, el Señor ha designado los sacramentos, como manos para entregar y exhibir lo significado, para esta entrega y exhibición principalmente se les llama signos. Así como la palabra del Evangelio es un instrumento poderoso y poderoso para nuestra salvación eterna, así el Sacramento es un instrumento poderoso designado por Dios para entregarnos a Cristo Jesús, para nuestra salvación eterna. Porque esta carne espiritual nos es aliñada y servida en platos espirituales: es decir, en el ministerio de la palabra y en el ministerio de los sacramentos. Y aunque este ministerio sea externo, sin embargo, se dice que el Señor entrega las cosas espirituales y celestiales mediante estas cosas externas. ¿Por qué? Porque los ha designado como instrumentos mediante los cuales nos entregará a su propio Hijo. Porque esto es cierto, que nadie tiene poder para entregarnos a Cristo Jesús, sino Dios y su Espíritu Santo: y por lo tanto, para hablar correctamente, nadie puede librar a Cristo sino Dios por su propio Espíritu. Es entregado por el ministerio del Espíritu Santo; es el Espíritu Santo que lo sella en nuestro corazón y nos confirma cada vez más en Él: como el Apóstol le da este estilo, 2 Cor. 1:22...

Ahora llego a la cosa significada, y llamo a la cosa significada por los signos en el sacramento, lo que ese antiguo escritor, Ireneo, llama la cosa celestial y espiritual: a saber, Cristo total con todos sus dones, beneficios y gracias, aplicado y dado a mi alma. Así, no llamo a la cosa significada por los signos del pan y del vino, los beneficios de Cristo, las gracias de Cristo, o la virtud que fluye de Cristo solamente: pero llamo a la cosa significada, junto con los beneficios y virtudes que fluyen de Él, la sustancia misma de Cristo mismo, de la cual fluye esta virtud. La sustancia con las virtudes, dones y gracias que fluyen de la sustancia, es

lo que aquí se significa. En cuanto a la virtud y las gracias que fluyen de Cristo, no es posible que puedas ser partícipe de la virtud que fluye de Su sustancia, excepto que seas el primer participante de la sustancia misma. Porque, ¿cómo es posible que yo pueda ser partícipe del jugo que fluye de cualquier sustancia, a menos que primero participe de la sustancia misma? ¿Es posible que mi estómago pueda refrescarse con esa carne, cuya sustancia nunca entró en mi boca? ¿Es posible que mi sed pueda ser saciada con esa bebida, que nunca pasó por mi garganta? ¿Es posible que pueda absorber alguna virtud de cualquier cosa, excepto que obtenga la sustancia primero? Así que es imposible que pueda obtener el jugo y la virtud que fluyen de Cristo a menos que obtenga la sustancia, que es Él mismo primero. Así que no llamo a la cosa significada, la gracia y virtud que fluyen de Cristo solamente; ni Cristo mismo y su sustancia, sin su virtud y gracias; pero juntamente la sustancia con las gracias, Cristo total, Dios y hombre,

Robert Bruce

Sermones sobre la Santa Cena, Sermón 1

Samuel Rutherford: selecciones de sus cartas

Mi querido hermano, que Dios haga de ti lo que quiera, acabará con todo con consolación y hará gloria de tus sufrimientos; y desearías un mejor trabajo? Esta agua estaba en tu camino al cielo, y estaba escrita en el libro de tu Señor; debiste cruzarlo y, por tanto, besar su sabia e infalible providencia. No dejes que las censuras de los hombres, que ven sólo el exterior de las cosas, y apenas eso, disminuyan tu valor y tu regocijo en el Señor. No dejes que los tratos del Señor parezcan duros, rudos o despiadados, porque son desagradables. Sin embargo, su fe no ve más que el lado oscuro de la Providencia, pero tiene un lado mejor, y Dios le permitirá verlo. Aprenda a creer en Cristo mejor que en sus golpes, en él mismo y en sus promesas mejor que en sus tinieblas. Las desilusiones y las desilusiones no son Escritura canónica ... De ahí infiero que las pérdidas, las desilusiones, las malas lenguas, pérdida de amigos, casas o país, son los obreros de Dios, se ponen a trabajar para hacer el bien a ustedes, de todo lo que les acontece. Cuando la bendición del Señor vuela en contra de sus deseos, es mejor con humildad zarpar hacia Él y estar dispuesto a ser embarcado de la manera que el Señor le plazca: es un punto de negación para usted mismo, ser como si no tuviera un voluntad, pero había hecho libre disposición a Dios y se lo había vendido; y hacer uso de Su voluntad para la tuya propia es tanto verdadera santidad como tu comodidad y paz. No sabéis lo que el Señor está obrando con esto, pero lo sabréis más adelante. Lo mejor es con humildad zarpar hacia Él y estar dispuesto a dejarse llevar de la manera que el Señor le plazca: es un punto de negación para ti mismo, ser como si no tuvieras una voluntad, pero la hubieras dispuesto libremente para Dios, y se lo había vendido;

y hacer uso de Su voluntad para la tuya propia es tanto verdadera santidad como tu comodidad y paz. No sabéis lo que el Señor está obrando con esto, pero lo sabréis más adelante. Lo mejor es con humildad zarpar hacia Él y estar dispuesto a dejarse llevar de la manera que el Señor le plazca: es un punto de negación para ti mismo, ser como si no tuvieras una voluntad, pero la hubieras dispuesto libremente para Dios, y se lo había vendido; y hacer uso de Su voluntad para la tuya es tanto verdadera santidad como tu comodidad y paz. No sabéis lo que el Señor está obrando con esto, pero lo sabréis más adelante.

Porque hay muchos cristianos muy parecidos a los marineros jóvenes, que piensan que la costa y toda la tierra se mueven cuando el barco y ellos mismos se mueven; precisamente así, no pocos imaginan que Dios se mueve y navega y cambia de lugar, porque sus almas vertiginosas están navegando y sujetas a alteraciones, reflujos y fluidos. Pero "el fundamento del Señor permanece firme". Dios sabe que sois suyos. Luchar, luchar, avanzar, mirar, temer, creer, rezar; y entonces tendrás los síntomas infalibles de uno de los elegidos de Cristo dentro de ti.

Porque tus aflicciones no son eternas; el tiempo los acabará, y así verás por fin la salvación del Señor. Su amor no duerme, pero sigue trabajando para ti. Su salvación no se demorará ni se demorará; y sufrir por Él es la cruz más noble que sale del cielo ... y este es el fruto, la flor y la flor que brota de tu cruz, que seas hombre muerto al tiempo, al barro, al oro, al país, a los amigos. , esposa, hijos y todos los pedazos de nada creado; porque en ellos no hay asiento ni fondo para el amor del alma. ¡Oh, qué lugar hay para tu amor (si fuera tan ancho como el mar) en el cielo y en Dios!

De hecho, podemos pensar: ¿No puede Dios llevarnos al cielo con facilidad y prosperidad? ¿Quién duda sino Él puede? Pero su infinita sabiduría piensa y decreta lo contrario; y no podemos ver una razón de ello, sin embargo, Él tiene una razón más justa. Nunca vimos con nuestros ojos nuestra propia alma; sin embargo, tenemos un alma. Vemos muchos ríos, pero no conocemos su primer manantial y su fuente original; sin embargo, tienen un comienzo. Señora, cuando haya llegado al otro lado del agua, y haya puesto su pie en la orilla de la gloriosa eternidad, y mire hacia atrás a las aguas y a su fatigoso viaje, y verá, en ese cristal transparente de infinito gloria, más cerca del fondo de la sabiduría de Dios, entonces se verán obligados a decir: "Si Dios hubiera hecho conmigo de otra manera de lo que ha hecho, nunca hubiera llegado a disfrutar de esta corona de gloria".

Ahora es tu parte creer, sufrir, esperar y esperar; porque protesto, en presencia de ese ojo que todo lo discierne, que sabe lo que escribo y lo que pienso, que no querría [faltar] la dulce experiencia de los consuelos de Dios por toda la amargura de la aflicción. No, si Dios viene a sus hijos con una vara o una corona, si viene Él mismo con ella, está bien.

¡Bienvenido, bienvenido, Jesús, por dondequiera que vengas, si podemos verte! Y seguro que lo estoy, es mejor estar enfermo, siempre que Cristo venga a la cama y corra las cortinas, y diga: "Ánimo, yo soy tu salvación", que gozar de salud, ser lujurioso y fuerte, y nunca ser visitado por Dios.

Guarde el pacto de Dios en sus pruebas; tenerte por su palabra bendita, y no pecar; huir de la ira, la ira, el rencor, la envidia, la irritación; Perdona cien denarios a tu consiervo, porque tu Señor te ha perdonado diez mil talentos; porque te aseguro por el Señor que tus adversarios no obtendrán ninguna ventaja contra ti, a menos que peques y ofendas a tu Señor en tus sufrimientos. .

Cristo vale más sangre y vidas de las que tú o yo tenemos para darle. Cuando regresemos a casa y entremos en posesión del hermoso reino de nuestro Hermano, y cuando nuestras cabezas encuentren el peso de la eterna corona de gloria, y cuando miremos hacia atrás a los dolores y sufrimientos, entonces veremos vida y tristeza. estar a menos de un paso o zancadas de una prisión a la gloria; y que nuestra pequeña pulgada de sufrimiento por el tiempo no es digna de nuestra primera noche de bienvenida al cielo. ¡Oh, cuál será entonces el peso de cada uno de los besos de Cristo! ¡Oh, cuán importante y cuán valiosa será cada una de las sonrisas de amor de Cristo!

Nuestro padre en el cielo

Él es en verdad nuestro Padre (Hechos 17:28), como el autor de nuestro ser, más allá de todas las criaturas visibles. Sopló sobre el hombre el aliento de vida. Pero el privilegio de esta nuestra relación natural, el pecado de nuestra naturaleza nos ha hecho infructuosos y sin consuelo, hasta que seamos restaurados por la gracia y seamos partícipes de una nueva filiación. De hecho, somos obra de Dios, pero, siendo desfigurados por el pecado y considerados en ese estado, nuestro verdadero nombre es hijos de ira. Pero la filiación que nos anima a acercarnos a Dios como nuestro Padre, se deriva de Su Hijo unigénito. Se convirtió en el Hijo del Hombre, para hacernos nuevamente hijos de Dios. Habiendo sido así restaurados, ciertamente podemos mirar atrás a nuestra creación, y sacar de ella, para usar en oración con Dios, que somos Sus criaturas, la obra de Sus manos, y Él en ese sentido nuestro Padre. Pero, a causa de nuestra rebelión, este argumento no es lo suficientemente fuerte por sí solo, sino que debe apoyarse en este otro, como el fundamento principal de nuestro consuelo, aquello en lo que reside la fuerza de nuestra confianza, que Él es nuestro Padre en Su Hijo Cristo; que por la fe somos investidos en una nueva filiación, y en virtud de eso podemos llamarlo Padre, y moverlo por ese nombre para ayudarnos y respondernos. Juan 1:12, "A todos los que le recibieron, les dio poder para llegar a ser hijos de Dios". Nuestra adopción se mantiene en Jesucristo como Cabeza de esta fraternidad ... "A todos los

que le recibieron, les dio poder para llegar a ser hijos de Dios". Nuestra adopción se mantiene en Jesucristo como Cabeza de esta fraternidad ... "A todos los que le recibieron, les dio poder para llegar a ser hijos de Dios". Nuestra adopción se mantiene en Jesucristo como Cabeza de esta fraternidad ...

Pero esta adopción va acompañada (que pensamos que no es un nombre externo desnudo) con un cambio real, y un cambio tan grande que lleva el nombre de lo que es la base real de la filiación; se llama regeneración. Y estos son inseparables. No hay hijos de Dios por adopción, sino los que son sus hijos por regeneración y nuevo nacimiento. Hay una nueva vida insuflada en ellos por Dios... Él les da una vida sobrenatural por este Espíritu enviado a sus corazones: y el Espíritu, por la regeneración que Él obra, les asegura [asegura] esa adopción que es en Cristo Jesús; y en la persuasión de ambos, invocan a Dios como su Padre.

Entonces, ustedes que quieren tener esta confianza en acercarse a Dios, para llamarlo Padre, aférrense a Jesucristo, como la fuente de la filiación. No ofrezcan venir a Dios sino a través de Él, y no descansen satisfechos con ustedes mismos, ni con sus oraciones, hasta que encuentren alguna evidencia de que están en Él. Y sepan que no hay evidencia de su porción en el Hijo, sino por el Espíritu, por eso llamado Espíritu del Hijo, por el cual llamamos a Dios Padre. Galón. 4: 6. Miren si el Espíritu de Dios habita y gobierna en sus corazones... Si entonces invocan el nombre de Dios, y particularmente por este nombre, Padre nuestro, apártense de la iniquidad. Siéntete avergonzado de fingir ser sus hijos y, sin embargo, ser tan diferente de Él, revolcándote en el pecado: no puede ser que los hijos de un Dios tan santo puedan ser del todo impíos, y deleitarse en serlo: no, aunque no pueden ser perfectamente libre de impurezas, sin embargo,

¿Te acercas a Dios en Su Hijo Cristo? ¿Se entregan a ser guiados por su Espíritu? Entonces puedes rendir cuentas y llamarlo tu Padre. Y si puede usar esta palabra, hay abundancia de dulzura en ella: es un manantial de consuelo que no se puede secar. Y tiene influencia en todas las peticiones; como también la otra palabra, que está en los cielos; Tú que eres tan grande y tan bueno. ¿El nombre de quién y el reino de quién deberíamos desear avanzar tanto como el de nuestro propio Padre, nuestro Padre celestial? ¿Y quién quiere ser obedecido en la tierra como en el cielo? ¿De quién debemos buscar nuestro pan de cada día, sino de nuestro Padre? ¡Y sobre todo, Padre tan rico, poseedor del cielo y de la tierra! Y podemos pedir perdón a nuestro Padre misericordioso, conducta y protección. En la condición más dura que te pueda sobrevenir, puedes venir a tu Padre: todo el mundo no puede impedirle el acceso. Y ningún niño puede acudir a su padre con ningún pleito, con más confianza que tú a tu Padre; y si hay misericordia y poder suficiente en Dios, no puedes dejar de recibir ayuda.

La verdadera naturaleza de la religión

No puedo hablar de religión, pero debo lamentar que entre tantos pretendientes a ella, tan pocos entiendan lo que significa: algunos la colocan en el entendimiento, en nociones y opiniones ortodoxas; y todo lo que pueden dar cuenta de su religión es que son de esta y otra persuasión, y se han unido a una de esas muchas sectas en las que la cristiandad está dividida de manera más infeliz.

Otros lo sitúan en el hombre exterior, en un curso constante de deberes externos, y un modelo de actuaciones. Si viven en paz con sus vecinos, mantienen una dieta templada, observan los retornos del culto, frecuentan la iglesia o su armario y, a veces, extienden sus manos para socorrer a los pobres, piensan que se han absuelto lo suficiente.

Otros ponen de nuevo toda la religión en los afectos, en los corazones arrebatados y en la devoción extática; y todo lo que pretenden es orar con pasión y pensar en el cielo con placer, y ser afectados por esas expresiones bondadosas y tiernas con las que cortejan a su Salvador, hasta que se convenzan de que están profundamente enamorados de Él, y desde allí, asuman una gran confianza en su salvación, a la que estiman la principal de las gracias cristianas. Así son estas cosas que tienen alguna semejanza con la piedad, y en el mejor de los casos no son más que medios para obtenerla, o ejercicios particulares de ella, frecuentemente confundidos con toda la religión: es más, a veces la maldad y el vicio pretenden ese nombre. No hablo ahora de esas burdas impiedades con las que los paganos solían adorar a sus dioses. Hay demasiados cristianos que consagrarían sus vicios, y seguir sus afectos corruptos, cuyo humor andrajoso y orgullo hosco deben pasar por severidad cristiana; cuya furia feroz y rabia amarga contra sus enemigos, debe llamarse celo santo; cuya petulancia hacia sus superiores, o rebelión contra sus gobernadores, debe tener el nombre de valentía y resolución cristianas.

Pero ciertamente la religión es otra cosa, y quienes la conocen tendrán pensamientos muy diferentes y desdeñarán todas esas sombras y falsas imitaciones de ella. Saben por experiencia que la verdadera religión es una unión del alma con Dios, una participación real de la naturaleza divina, la imagen misma de Dios dibujada en el alma o, en palabras del apóstol, es Cristo formado dentro de nosotros. Brevemente, no sé cómo se puede expresar más plenamente la naturaleza de la religión que llamándola Vida Divina: y bajo estos términos hablaré de ella, mostrando primero cómo se la llama vida; y luego, cómo se llama divino ...

En este momento espero que parezca que la religión es, con mucha razón, denominada vida, o principio vital, y que es muy necesario

distinguir entre ella y la obediencia que es constreñida y depende de causas externas. Vengo a continuación para dar cuenta de por qué lo diseñé con el nombre de Vida Divina: y así puede ser llamado, no solo en lo que respecta a su fuente y original, teniendo a Dios como su autor, y siendo forjado en las almas de los hombres por el poder de su Espíritu Santo; pero también en lo que respecta a su naturaleza, siendo la religión una semejanza de las perfecciones divinas, la imagen del Todopoderoso brillando en el alma del hombre: es más, es una participación real de Su naturaleza, es un rayo de la luz eterna, un gota de ese océano infinito de bondad; y se puede decir que los que están dotados con él tienen a Dios morando en sus almas,

Henry Scougal

La vida de Dios en el alma del hombre, parte 1

- [1](#) Véase el capítulo 2, sección 1.1, para conocer el ramismo y su lugar en el pensamiento reformado de nuestro período.
- [2](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.2, para conocer la vida y el trabajo de Beza.
- [3](#) El Primer Libro de Disciplina fue el anteproyecto de Kirk y la sociedad elaborado por John Knox en 1560. Véase el Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 7, sección 8.
- [4](#) El Consejo Privado era el consejo del rey, formado por hombres de su elección; tenía poderes casi ilimitados y sus decretos tenían fuerza de ley.
- [5](#) Vea a continuación su vida futura.
- [6](#) Para estas personas y eventos, vea el Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 7, secciones 6-9.
- [7](#) Skelping es escocés para golpear.
- [8](#) O era una de las cosas que hacía que Buchanan fuera aborrecible para James. El roce del trasero de su majestad fue sin duda otro.
- [9](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.7.
- [10](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.6.
- [11](#) Para una descripción más detallada desde el punto de vista inglés, consulte el Capítulo 3, sección 4.1.
- [12](#) El evento se suele llamar la unión de coronas, pero las coronas escocesas e inglesas siguieron siendo técnicamente distintas. Era simplemente que la misma persona ahora usaba ambos.
- [13](#) Para obtener más información sobre Bancroft y Andrewes, consulte el Capítulo 3, secciones 3.4 y 4.4.
- [14](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.
- [15](#) Ver *Volumen tres: Renacimiento y reforma, Capítulo 7, sección 7*.

[dieciséis](#) Consulte el Capítulo 3, sección 6, para conocer la tolerancia religiosa en la Guerra Civil Inglesa.

[17](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.5.

[18](#) Consulte el Capítulo 3, sección 5.6.

[19](#) Consulte el Capítulo 3, sección 6.1.

[20](#) Un whiggamore era un ladrón de ganado.

[21](#) Para una descripción más detallada de estos eventos, consulte el Capítulo 3, sección 6.

[22](#) No debe confundirse con William Guthrie (1620–65), autor de El gran interés del cristiano, una obra de alianza popular de divinidad práctica.

[23](#) Consulte el Capítulo 4, sección 1.1-2, para una descripción más detallada de la Restauración en Inglaterra.

[24](#) Curate = asistente de un ministro episcopal.

[25](#) Para los jansenistas, consulte el Capítulo 6, sección 4.

[26](#) Para obtener más información sobre Monmouth, consulte el Capítulo 4, sección 2.2.

[27](#) Consulte el Capítulo 4, sección 1.5.

[28](#) Consulte el Capítulo 4, sección 2.3.

[29](#) Consulte el Capítulo 4, sección 2.4.

La Iglesia Católica Romana Primera Parte

En el período que abarca este volumen, el carácter y el destino de la Iglesia Católica Romana encontraron expresión, en un grado notable, en una nación: Francia. No sería ir demasiado lejos describir los siglos XVII y XVIII como "la era de Francia", al menos en lo que respecta al catolicismo romano. Esto no quiere decir, por supuesto, que el catolicismo italiano, español o alemán no haya hecho contribuciones dignas. Sin embargo, fueron indudablemente los teólogos franceses, los escritores espirituales franceses y las crisis y conflictos franceses los que formaron el corazón del catolicismo romano en este período. Incluso las principales figuras católicas que no eran francesas, como Cornelius Jansen (holandés) y Miguel de Molinos (español), descubrieron su suelo más receptivo en Francia, donde sus ideas se convirtieron en movimientos nacionales y controvertidos. Esto tiene enormes ventajas para el alumno.

1. El reinado de Richelieu

Francia comenzó el siglo XVII aún recuperándose de los escombros de sus “guerras de religión”, que habían enfrentado a protestantes franceses (hugonotes) y católicos durante cuarenta años, derramando sangre a una escala épica. Las guerras habían concluido cuando la dinastía de reyes Valois, que había gobernado Francia durante 250 años, pereció con el asesinato en 1589 de Enrique III, a manos de un compañero católico que pensaba que su maestro real se había acercado demasiado a los herejes hugonotes. Irónicamente, las leyes de sucesión significaron que el líder hugonote, Enrique de Navarra, ahora se convirtió en el legítimo monarca de Francia como Enrique IV (1589-1610). El nuevo rey se convirtió al catolicismo romano en 1593 para cimentar la lealtad de sus súbditos católicos. Independientemente de lo que la gente haya pensado, entonces y ahora, sobre la ética de la conversión de Henry, fue un éxito político espectacular. Las guerras civiles habían terminado. Hugonotes y católicos podrían volver a vivir en paz como compatriotas franceses bajo el tolerante Enrique IV, y podría comenzar la tarea de reconstruir un país destrozado.

No es nuestra tarea contar la historia política en estas páginas, excepto cuando se mezcla con la historia religiosa. Pero necesitamos conocer algunos hechos. Enrique IV puso a Francia en el camino de una dramática recuperación de fortunas. Cuando murió en 1610 (asesinado por otro católico fanático), su hijo Luis XIII (1610-43) tenía solo ocho años. Durante un tiempo, el poder estuvo en manos de la madre de Luis, María de Médicis (1575-1642). Sin embargo, la década siguiente vio el ascenso al poder de una de las figuras más famosas, poderosas y enigmáticas del siglo XVII, Armand Jean du Plessis de Richelieu, el cardenal Richelieu (1585-1642), como lo conoce la historia. Hijo de una prominente familia aristocrática de Poitou, obispo a la edad de 21 años, en la década de 1620 Richelieu era todopoderoso como primer ministro de Luis. Parece inútil especular sobre la sinceridad de su fe católica. Algunos lo han considerado un completo cínico, interesado solo en el poder político. Otros han defendido su integridad. En lugar de debatir sobre su carácter, es más importante para nosotros considerar su impacto en la Francia de su época. En muchos sentidos, fue Richelieu quien elevó a su país a la grandeza como estado-nación, centralizando el poder político en la corte real (o en manos de Richelieu como primer ministro), unificando el país cultural y espiritualmente en torno a la monarquía, y asegurándose de que Francia emergió como el verdadero ganador de la Guerra de los Treinta Años que envolvió la mayor parte de Europa entre 1618 y 1648.

La política interna de Richelieu, además de ayudar a establecer una monarquía “absoluta” (el rey ejercía una supremacía activa y

prácticamente incontrolada en la iglesia y el estado), también fue fundamental para revitalizar la suerte del catolicismo francés. Por un lado, Richelieu apoyó calurosamente a la Iglesia católica francesa como personificación de la verdadera fe; Francia iba a ser un reino católico hasta la médula en sus creencias, valores y símbolos (inspiró a Luis XIII a dedicar Francia a la Virgen María en 1638). En particular, Richelieu dio un fuerte apoyo a los métodos muy exitosos de Vincent de Paul para formar un clero parroquial eficaz (ver sección 3.4). Por otro lado, asestó un golpe asombroso al estatus político del protestantismo francés. Enrique IV, en el Edicto de Nantes de 1598, concedió una generosa medida de libertad religiosa y privilegios civiles a los hugonotes. Richelieu le quitó los privilegios civiles. Cuando fue nombrado oficialmente primer ministro en 1624, los hugonotes prácticamente dirigían un estado independiente propio, incluido su propio ejército, en su corazón del sur de Francia. También eran capaces de comportarse de manera desafiante y rebelde, por ejemplo, apoderarse de las islas de Ré y Oléron cerca de La Rochelle, una de las ciudades-fortaleza hugonotes más importantes.

Richelieu no toleraría este estado dentro de otro estado protestante o sus actos de rebelión, y en 1627 hubo una guerra abierta entre su gobierno y los hugonotes. El conflicto se centró en La Rochelle; Richelieu dirigió personalmente una fuerza militar para sitiar la ciudad. Los ingleses invadieron y ocuparon la isla de Ré para ayudar a los hugonotes (y provocar problemas al gobierno católico francés), pero sufrieron una seria derrota cuando también intentaron ocupar la isla de San Martín. Privados de la ayuda inglesa, los ciudadanos de La Rochelle finalmente fueron sometidos por hambre por el ejército de Richelieu en noviembre de 1628. El asedio había sido devastador; sólo 5.000 de los 25.000 habitantes originales de la ciudad quedaron vivos. Posteriormente, Richelieu hizo destruir todas las fortalezas hugonotes, desmanteló el ejército sureño hugonote, y despojó a los hugonotes de todos los derechos políticos que habían disfrutado bajo el Edicto de Nantes (por ejemplo, no habría más subvenciones del gobierno para ayudar a educar a los hugonotes para el pastado). Richelieu había aniquilado las pretensiones del protestantismo francés de ser cualquier otra cosa que una fe minoritaria, existiendo únicamente por el permiso renuente de un estado católico.

Sin embargo, paradójicamente, la política exterior de Richelieu favoreció al protestantismo fuera de Francia. Como vimos en el Capítulo 1, cuando parecía que el Sacro Imperio Romano, bajo el emperador católico de los Habsburgo Fernando II, estaba a punto de derrotar a las fuerzas protestantes en la Guerra de los Treinta Años, creando un poderoso Imperio Católico, Richelieu arrojó a Francia peso detrás de la causa protestante. Los ejércitos católicos franceses lucharon junto a los

protestantes contra los ejércitos católicos de los Habsburgo de España y el Sacro Imperio Romano Germánico. Incluso cuando Richelieu no estaba enviando ejércitos franceses a Alemania, estaba financiando ejércitos protestantes, ya fuera de Alemania, Dinamarca o Suecia, para mantener a raya a los Habsburgo. Su política aseguró el agotamiento y la bancarrota del imperio católico de los Habsburgo y el futuro dominio de Francia en el escenario político y militar europeo.[1](#)

2. La majestad de un rey

El dominio de Francia al que aspiraba Richelieu lo consiguió Luis XIV (1643-1715), que llegó al trono francés un año después de la muerte de Richelieu. Tenía sólo cuatro años en ese momento, y los asuntos estaban gobernados por el sucesor de Richelieu como ministro principal, el cardenal Jules Mazarin (1602-61). Sin embargo, una vez que Luis comenzó a gobernar en su propio nombre en 1661, pronto llevó a Francia a las alturas de la gloria política, cultural y militar. Si imaginamos Europa como un solo país y las naciones como ciudades, podríamos decir que Francia se convirtió en la capital de Europa bajo Luis XIV. Su unidad política, fuerza militar, lenguaje, literatura y arte contribuyeron a su esplendor. La gloria de Francia cautivó tanto la mente de la gente que el francés se convirtió en el idioma preferido de las clases educadas de toda Europa.

Louis fue un hombre extraordinario. Inspiró asombro en todos; su majestad no se tomó prestada de las túnicas reales, sino que emanó de su personalidad. Creyó y actuó con la visión más exaltada de su autoridad. El "derecho divino de los reyes" era para Luis una verdad absoluta, encarnada en su propia persona: era el representante de Dios en la tierra, ungido con poder sobrenatural sobre todas las personas e instituciones dentro de su reino. De hecho, los reyes franceses fueron ungidos para sus cargos con "aceite sagrado" en una ceremonia de coronación que casi hizo que el rey también pareciera un sacerdote. Se creía que el aceite había sido enviado desde el cielo a San Remigio, que había bautizado a Clovis, primer rey cristiano de los francos a finales del siglo V. Con todo el dinamismo de su carácter imperioso, Luis hizo el papel: un monarca absoluto cuya voluntad era la ley.

Ha habido mucho debate sobre la piedad de Louis. Ciertamente se conformó con las prácticas religiosas externas requeridas de un católico devoto, y hay muchas razones para pensar que lo hizo con una intención seria. Nadie podría sobrevivir en la corte de Louis a menos que ellos también se conformaran. El día siempre comenzaba y terminaba con la adoración. El rey observaba todos los días festivos de la Iglesia; durante la Cuaresma, ayunó rigurosamente y esperaba que todos a su alrededor hicieran lo mismo. Más allá de estas estructuras formales de piedad, sin embargo, parecía haber poco que indicara una mentalidad espiritual personal en el gran monarca. Era como si se relacionara con Dios, no tanto como un alma individual, sino como un rey, con el único rey cuya majestad trascendía la suya. Monseñor Fénelon, uno de los escritores devocionales más destacados de Francia en nuestro período (véase el capítulo 7, sección 2 sobre el quietismo),

No amas a Dios. Simplemente le temes, con el miedo de un esclavo. Su religión se compone exclusivamente de supersticiones y costumbres triviales y superficiales. Sois como los

judíos de antaño, a quienes Dios encomendó que le honraran sólo con los labios y no con el corazón. Eres meticuloso en las cosas insignificantes, pero obstinado en otras cosas que están horriblemente mal.

Las cosas "horriblemente mal" sin duda, en la mente de Fénelon, incluían a las amantes del rey. Luis tuvo varios de estos durante su reinado. Sin embargo, en 1683 o 1684 finalmente se casó con Madame de Maintenon, la devota ex institutriz de sus hijos ilegítimos con su tercera amante, Madame de Montespan. El matrimonio estuvo marcado por la fidelidad mutua; la era de las amantes reales había terminado. La propia Madame de Maintenon amaba a Louis con un amor impregnado de una luz superior:

Señor Dios, deseo durante toda mi vida adorar todo lo que tu providencia decreta para mí. Presento sin reserva. Concede que pueda ser útil al rey en la salvación de su alma. ¡Que yo sea salvo junto con él!

Sin embargo, incluso cuando, antes de su matrimonio, Louis había estado coqueteando con amantes, se sentaba y escuchaba a los predicadores audaces que lo reprendían en la cara por su inmoralidad. Nos maravillamos del coraje de estos predicadores, como el obispo Bossuet (ver sección 3.5, más abajo); Difícilmente podemos dejar de maravillarnos también de Luis, que tomó estas reprimendas sin un murmullo y nunca castigó a quienes las pronunciaron. Como comentó un historiador, ningún dictador moderno permitiría que alguien se dirigiera a él de esta manera. En parte, da testimonio de las paradojas de la personalidad de Louis.

La relación entre la monarquía y la Iglesia bajo Luis fue profunda y omnipresente. Fue Luis quien nombró obispos, abades y abadesas, aunque técnicamente el derecho de "investir" a sus designados todavía pertenecía al Papa. Esto tampoco llevó a que el alto clero francés se convirtiera en un cuerpo servil de sí-hombres reales. Algunos eran de ese tipo, pero un número sorprendente no lo era. La Iglesia católica francesa bajo Luis tenía una buena cantidad de hombres que poseían integridad moral y espiritual, como veremos. Existía un organismo conocido como el Consejo de Conciencia para asesorar al rey en todos los asuntos de la Iglesia, incluida la elección de los obispos; Louis era presidente del Consejo y se tomaba muy en serio sus reuniones y deliberaciones. No cabe duda de que el perfil y la dignidad de la Iglesia en la sociedad francesa se vieron reforzados por esta íntima alianza con el gran rey. Sin embargo, uno no puede evitar pensar que Luis sabía cuánto se beneficiaba del vínculo entre la Iglesia y la corona. Iluminaba su ya deslumbrante monarquía con el resplandor de la religión. Como proclamaba su título oficial, era "el rey más cristiano". Las sanciones de

la religión otorgaron una credibilidad majestuosa al lema popular francés, "Una fe, una ley, un rey" (en francés, une foi, un loi, un roi).

Francia en nuestro período era abrumadoramente católica romana en sentimiento religioso. De hecho, es un gran desafío para un cristiano moderno, que vive en un país secular, imaginar hasta qué punto todo el tejido de la vida francesa del siglo XVII estaba saturado de su religión. Incluso la mirada casual del ojo reveló la presencia en todas partes de la Iglesia Católica y su piedad. Los lugares de culto abundaban en las ciudades grandes y pequeñas. París, por supuesto, era el corazón vibrantemente religioso de la nación, pero incluso en una pequeña comunidad como Gray, en Borgoña, cuyos habitantes sumaban 4.000, había 14 iglesias y 22 capillas. Gray tampoco era un lugar inusualmente religioso. Casi todos los pueblos de Francia, por muy pequeños que fueran, tenían un sacerdote católico. Las señales externas de fe eran omnipresentes: crucifijos y estatuas de los santos dondequiera que uno mirara, y de noche, lámparas encendidas bajo los omnipresentes santuarios de la Virgen María. Cada intersección de cuatro caminos en el campo estaba marcada con una cruz.

La vida cotidiana ordinaria estaba ordenada por el calendario de la Iglesia. Los días de trabajo y feriados (“días santos”) eran de naturaleza religiosa, y todas las fechas importantes estaban marcadas por procesiones religiosas públicas. Algunas personas incluso se quejaron de que había demasiados días festivos, ¡eso interfería con su trabajo! La iglesia parroquial era el centro de la vida comunitaria, como una gran reunión familiar. El sacerdote local habría sido el jefe de la comunidad, sabiendo todo sobre todos; la práctica de la confesión al sacerdote era obviamente un canal importante de este conocimiento. Aconsejó a sus feligreses sobre temas de la vida en general, ya fueran religiosos o mundanos. Por otro lado, la vida parroquial no estaba necesariamente dominada por el sacerdote. Muchas iglesias tenían un consejo parroquial activo formado por laicos, que se reunían para tomar decisiones importantes sobre muchos asuntos locales;

La práctica de la piedad católica estaba muy extendida. La gran mayoría de los católicos franceses asistían a misa todos los domingos, aunque no necesariamente “comulgaban”. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XVII, una participación más frecuente en la sagrada comunión se convirtió en la norma; Francisco de Sales, uno de los guías espirituales más exitosos del siglo, enseñó que los católicos que toman en serio su fe comulgan dos o tres veces al mes. Los sermones también eran populares y apreciados entre los católicos. Sería un prejuicio protestante pensar que solo los protestantes valoraban la predicación.

Una fascinación casi increíble por los sermones se apoderó del corazón católico de Francia en nuestro período y duró hasta bien entrado el siglo XVIII. Una visitante protestante inglesa, la Sra. Cradock, habló de iglesias católicas repletas de congregaciones que se deleitaban con sermones de una hora.

Algunos de los predicadores más elocuentes de la historia cristiana fueron los católicos franceses de este período: Bossuet, Fénelon, Claude Massillon (1663-1742), Louis Bourdaloue (1632-1704), Esprit Flechier (1632-1710), Jules Mascaron (1634-1703): Eran hombres que ofrecían fascinantes exposiciones de las verdades cristianas básicas (la existencia de Dios, la creación, la providencia, la encarnación, la resurrección, el juicio final) y los deberes cristianos básicos (fe, caridad, mentalidad celestial, reverencia por Dios), sumisión a su providencia, respeto por la familia) que habría sido admirado en cualquier rama del cristianismo.

La literatura edificante también fue muy leída. La obra más popular entre los católicos fue *Imitación de Cristo* de Thomas a Kempis, que se reimprime regularmente. Quizás el siguiente más popular fue *Introducción a la vida devota* de Francisco de Sales. Encontraremos otros libros y tratados espirituales bien leídos al considerar a varias personas y sus contribuciones a la vida y la fe católicas. La Biblia misma se leía comúnmente en traducciones francesas; una vez más, sería un prejuicio protestante pensar que solo los protestantes amaban la Biblia. Los católicos franceses tenían varias traducciones para elegir. Estaba la versión del reformador humanista del siglo XVI Lefevre d'Étaples, otras de Michel de Marolles, Amelotte y Godeau, y la traducción jansenista de Le Maistre de Sacy. En muchos hogares católicos piadosos, el padre leía la Biblia a su familia al final del día, a veces haciendo comentarios sobre el texto, seguidos de oraciones familiares. Las familias piadosas también se aseguraron de que sus hijos aprendieran de memoria un catecismo católico.

Otra práctica cada vez más popular entre los católicos franceses fue "ir de retiro". Los retiros se llevaban a cabo en "centros de retiros" especiales, donde durante siete a diez días las personas practicaban el silencio (¡los retiros no debían ser excusas para las charlas y los chismes mundanos!), Leían literatura espiritual, oraban y escuchaban los discursos de un "director espiritual". (Un portavoz acreditado de la Iglesia). El retiro estaría coronado por la sagrada comunión. Los retiros se pusieron tan de moda para los piadosos que pronto cada ciudad tenía uno o más centros de retiro; muchos pueblos e incluso pueblos los tenían también. Un católico regresaría a la vida cotidiana después de un retiro sintiéndose renovado y vigorizado en su fe.

Otra forma en que la piedad católica empapó el tejido de la vida francesa fue la supremacía total de la Iglesia en las esferas de la educación y el alivio de la pobreza. En una cultura secular, pensamos en

el estado como proveedor universal de estos beneficios; en la Francia del siglo XVII, era la Iglesia Católica. En muchas diócesis, el obispo local se aseguró de que cada parroquia tuviera una escuela para los jóvenes. Las escuelas secundarias no estaban tan extendidas, pero en el siglo XVIII Francia tenía unas 900 de ellas, atendidas por clérigos católicos como tutores. Las universidades también estaban dirigidas por la Iglesia. Las bibliotecas públicas eran populares, y estas también eran frecuentemente de origen religioso, establecidas por el obispo local o una orden religiosa como los jesuitas. En nuestros días, es probable que la Iglesia sea criticada por ser antiintelectual; en la Francia católica en nuestro período, ¡fue acusado de ser demasiado intelectual! Algunas personas se quejaban de que la Iglesia estaba obsesionada con educar a la gente, mientras que lo que la sociedad realmente necesitaba era más campesinos sin educación para trabajar en el campo.

El alivio de la pobreza también era competencia de la Iglesia, no del estado. Francia no tenía un sistema estatal de bienestar. Pero tenía un vasto sistema de bienestar de la Iglesia. Las diversas órdenes religiosas católicas gastaron tiempo, personal y dinero en una escala asombrosa para construir y mantener orfanatos, hospitales y otros centros de atención. También proporcionaron asistencia y trabajo a los desempleados, tierras para viviendas, seguros, alimentos en tiempos de hambruna y una gran cantidad de otros servicios sociales que ahora ofrece el estado. La idea del cuidado cristiano de los desfavorecidos entró tan profundamente en la conciencia católica que se consideró una parte normal de la vida para las jóvenes católicas de familias más ricas dedicarse a ayudar a los pobres.

En esta sección examinamos personajes importantes de la historia católica de nuestro período —teólogos, escritores espirituales, predicadores— de los cuales no he dado un relato extenso en la narrativa de diferentes movimientos y controversias.

1. Robert Belarmino

Robert Belarmino(1542-1621) fue, en muchos sentidos, el más grande teólogo de la Contrarreforma católica: un gigante intelectual por cualquier punto de referencia. Nacido en Montepulciano, Italia, en una familia aristocrática, su madre (hermana del Papa Marcelo II que reinó apenas tres semanas en 1555) quería que se convirtiera en jesuita, a pesar de las ambiciones más seculares de su padre por su hijo. La madre estaba triunfante; Belarmino ingresó en la orden de los jesuitas en 1560. Luego fue enviado a estudiar teología en las universidades de Padua en 1567 y Lovaina en 1569. En Lovaina fue ordenado sacerdote; también se convirtió en uno de los profesores de la universidad, su primer jesuita: enseñó sobre la Summa Theologiae de Tomás de Aquino. Su predicación atrajo a una gran audiencia.

En 1576, Belarmino regresó a Italia, en parte con la esperanza de encontrar una mejor salud en su clima más soleado. El Papa Gregorio XIII (1572-1585), reconociendo su brillantez, lo nombró profesor de teología polémica en un nuevo colegio papal en Roma (ahora la Pontificia Universidad Gregoriana). Belarmino se dedicó a leer y refutar escritos protestantes. Su "compañero de entrenamiento" particular fue el gran teólogo anglicano William Whitaker (c. 1547-95) de la Universidad de Cambridge, cuyo retrato colgaba en el estudio de Belarmino. Cuando se le preguntó por qué tenía una foto de un hereje en su estudio, Belarmino dijo: "Puede que sea un hereje, pero es un hereje brillante". Los estudios de Belarmino sobre el pensamiento protestante dieron sus frutos en sus *Disputations on Controversies about the Christian Faith*, publicado entre 1581 y 1593. Aquí estaba la respuesta católica romana definitiva a todos los argumentos protestantes. La Europa católica resplandecía de admiración; La Europa protestante inmediatamente hizo de las Disputas el estándar contra el cual cualquier verdadero teólogo protestante debe probar su temple.



Robert Belarmino (1542-1621) retrato del siglo XVI de la "escuela italiana")

Mientras tanto, Belarmino ascendió cada vez más en la jerarquía de su Iglesia: se convirtió en rector de su colegio en 1592, cardenal en 1598 y arzobispo de Capua en 1602. Se tomó muy en serio sus responsabilidades espirituales como arzobispo, dedicándose al cuidado de su diócesis. Su vida posterior fue famosa o infame por el papel que jugó en la controversia que rodeó al científico pionero Galileo y su campeonato de una teoría del sistema solar centrada en el sol (heliocentrismo). Actuando como representante del Papa Pablo V (1605–21), Belarmino ordenó a Galileo en 1616 que dejara de enseñar heliocentrismo. Sin embargo, las opiniones personales de Belarmino sobre el tema eran más flexibles; creía en la necesidad de realizar más investigaciones antes de que el heliocentrismo pudiera rechazarse o confirmarse definitivamente.

Belarmino pasó sus últimos años jubilado en el Colegio Romano, donde escribió varios tratados devocionales para católicos comunes, en

particular *El arte de morir bien* (1619).

Aunque Belarmino se convirtió en el enemigo teológico supremo a los ojos de los teólogos protestantes, también le dieron cierto respeto. Esto no se debía solo a su estatura intelectual. Observaron con aprobación el rechazo de Belarmino a la autoridad directa del Papa en la esfera política, opinión que le había valido la ira del Papa Sixto V (1585-1590). Sin embargo, Belarmino fue un firme defensor de la autoridad suprema del Papa en asuntos espirituales. Los protestantes también admiraban las concesiones de Belarmino sobre la doctrina de la gracia; en su tratado sobre la justificación, concluyó todo el asunto diciendo: "debido a la incertidumbre de nuestra propia justicia y el peligro de la vanagloria, es más seguro poner toda la confianza en la misericordia y la bondad de Dios solamente". De acuerdo con esto,²

2. Pierre de Bérulle

Pierre de Bérulle(1575-1629) fue uno de los gigantes de la espiritualidad católica romana en nuestro período; su influencia personal o literaria tuvo un profundo impacto en muchas otras figuras destacadas, por ejemplo, Vincent de Paul, Saint-Cyran, Pascal y Bossuet. De hecho, cada persona a la que se le dio su propio retrato a continuación fue, de una forma u otra, un discípulo de Bérulle. Se encuentra en la fuente de esa rica cosecha de espiritualidad católica que tanto marcó a Francia en el siglo XVII.

Nacido en una familia aristocrática en Cérilly, noroeste de Francia, Bérulle fue educado por los jesuitas, estudió teología en la Sorbona y fue ordenado sacerdote en 1599. Su prima, ella misma, le presentó los escritos de los grandes místicos católicos. una distinguida mística, Barbe Jeanne Acarie (1566-1618), más tarde conocida como "María de la Encarnación". Con la ayuda de Bérulle, trasplantó la orden carmelita reformada de Teresa de Ávila de España al suelo de Francia en 1604.

Sin embargo, el vínculo más profundo de Bérulle no era con los carmelitas, sino con el movimiento oratoriano de Philip Neri.³ Los Oratorianos fueron una de las nuevas órdenes religiosas importantes que florecieron en Italia como parte de la Contrarreforma católica en el siglo XVI. Bérulle estableció un Oratorio en París en 1611 y actuó como su superior general. El Oratorio se convirtió en una fuente de influencias reformadoras que finalmente llegaron a casi todos los sectores del clero católico francés. Sin embargo, las actividades de Bérulle se extendieron mucho más allá del Oratorio; estuvo involucrado en los más altos niveles de la política francesa. En particular, jugó un papel decisivo en la supervisión del matrimonio entre Henrietta, hermana de Luis XIII, y el rey Carlos I de Inglaterra, en 1625, como resultado del cual el catolicismo romano disfrutó de un breve renacimiento en la corte inglesa. Sin embargo, enajenó a Richelieu, oponiéndose a su política exterior (ayudando a los protestantes alemanes contra los Habsburgo católicos romanos en la Guerra de los Treinta Años). El Papa Urbano VIII reconoció los servicios espirituales y políticos de Bérulle a su Iglesia al nombrarlo cardenal en 1627.

El legado literario de Bérulle fue amplio e impresionante. Su obra más perdurable fue su Discurso sobre la grandeza y las glorias de Jesús (1623), que ayudó a fomentar una nueva y potente corriente de espiritualidad católica francesa. Sus puntos focales gemelos eran la asombrosa majestad de Dios, ante quien somos como nada, y nuestro acceso a Él solo en Jesucristo, Dios en la carne. Al convertirse en hombre, Dios Hijo había tendido un puente sobre el abismo infinito

entre la deidad y la humanidad, redimiendo y santificando la naturaleza humana en Sí mismo como Dios-Hombre; el deber y privilegio supremo del cristiano era conocer a Dios en Cristo (Bérulle enfatizó el Jesús histórico de los Evangelios) y conformarse a Él en todos los aspectos de la vida del creyente. Esto implicó la destrucción de toda voluntad propia, de modo que los intereses de Dios se convirtieron en la única preocupación del cristiano.

La gloria de la encarnación, entonces, dominaba la mente y el corazón de Bérulle, y brillaba positivamente en sus escritos. Por tanto, fue muy acertado cuando el Papa Urbano VIII lo describió como “el apóstol del Verbo encarnado”. El título expresa bien la espiritualidad cristocéntrica de Bérulle, que iba a tener una influencia de gran alcance en el catolicismo francés en su propia vida y en las décadas posteriores a su muerte en 1629.

3. Francisco de Sales

En Francisco de Sales (1567-1622), conocemos quizás al escritor espiritual católico romano más influyente de nuestro período, cuyo impacto se ha sentido mucho más allá de los límites de su propia Iglesia, es decir, si descartamos los escritos de Fénelon y Madame Guyon, quien fue censurado por su quietismo y, por lo tanto, se puede decir que no representa la voz completamente auténtica de su Iglesia. Francisco, por el contrario, era completamente ortodoxo en su catolicismo romano, y fue canonizado (declarado santo) en 1665 y reconocido como “Doctor (maestro) de la Iglesia Universal” por el Papa Pío IX en 1877.

Francis nació en una familia católica de alto rango en Sales en lo que entonces era el ducado independiente de Saboya, ubicado entre Italia, Suiza y Francia (los habitantes eran de habla francesa). Estudió en el colegio jesuita de Clermont en París en la década de 1580, seguido de una formación jurídica en la Universidad de Padua. El joven Francisco parece haber atravesado una crisis espiritual mientras estaba en París, su paz temporalmente rota por las ansiedades sobre la doctrina de la predestinación. Temía ser uno de los réprobos. Una experiencia decisiva de confianza abnegada en el amor de Dios lo liberó de este tormento.

En 1593 fue ordenado sacerdote, nominalmente para un puesto en Ginebra, aunque la ciudad era, por supuesto, en realidad la ciudadela del protestantismo reformado. Francisco trabajó como evangelista católico en Chablais, una provincia de Saboya, fronteriza con Ginebra. Aunque formaba parte del católico Saboya en la época de Francisco, Chablais había pertenecido al cantón reformado suizo de Berna. El duque de Saboya lo había recuperado de Berna, solo con la condición de que dejaran a su pueblo en paz para practicar su fe reformada. Cuando Berna rompió este tratado con una nueva invasión (que fracasó), el duque se dispuso a volver a catolicizar la provincia.

Francisco fue designado para encabezar esta empresa como predicador callejero. Demostró ser extraordinariamente eficaz y consiguió que muchos volvieran al catolicismo romano, enfrentándose a un considerable peligro físico de los fanáticos calvinistas que lo amenazaban con violencia (¡se dice que Francisco escapó milagrosamente dos veces de ser asesinado!). Entre sus estrategias evangelísticas estaba la celebración de debates públicos con ministros reformados. A juzgar por su fenomenal éxito a la hora de ganar conversos, Francisco debe haberles dado a la mayoría de sus oponentes en estos debates una seria paliza. Otra estrategia fue distribuir folletos religiosos. Si los calvinistas no estaban dispuestos a hablar con él, deslizaría los tratados debajo de sus puertas. Sin embargo, no

deberíamos idealizar la evangelización de Francisco en Chablais. Estaba respaldado por la fuerza militar:

El encuentro más famoso entre Francisco y un ministro reformado tuvo lugar en 1597, cuando realizó varias visitas a Theodore Beza, sucesor de Calvino en Ginebra.⁴ Según todos los informes, estas fueron reuniones amistosas, donde los dos hombres, un joven Francisco y un anciano Beza, discutieron teología de una manera civilizada en la casa de Beza. Al principio, Francisco parece haber tenido grandes esperanzas de convertir a Beza, pero el patriarca reformado fue su rival en el debate, y Francisco se fue decepcionado.

En 1599 Francisco se convirtió en obispo asistente de Ginebra (desde la Reforma, los obispos católicos de Ginebra habían residido en Annecy, Francia). Su obispo lo envió a París por negocios en 1602; aquí cayó bajo la influencia espiritualmente fertilizante de Bérulle. En 1603 fue nombrado obispo de Ginebra. Como obispo, se ganó la reputación de cautivar la predicación, la hábil dirección personal de las almas y el campeonato de los pobres. Junto con Jane Frances de Chantal, de quien era director espiritual, fundó en 1610 la orden de las Visitandinas de monjas (la Orden de la Visitación de Santa María), una orden "contemplativa" (dedicada a la oración más que a las buenas obras en el ámbito más amplio).⁵ comunidad).

El impacto más amplio y duradero de Francisco se produjo a través de sus escritos espirituales, especialmente la clásica Introducción a la vida devota. Esta fue originalmente una serie de cartas de consejo espiritual, escritas a Madame Louise de Charmois, pero reescritas en un formato más general y dirigidas a la imaginaria Philothea ("amante de Dios"). La colección se publicó por primera vez en 1609 y fue un éxito de ventas desbocado. Francis lo revisó varias veces; la Introducción conocida hoy es la edición final de 1619.

La Introducción fue una novedad al ser directamente aplicable a los cristianos que vivían en el mundo: un manual de piedad laica (aunque nada impedía su uso por parte de un monje o una monja). Su predecesor más famoso, Imitación de Cristo de Thomas a Kempis, había sido escrito específicamente para quienes vivían en comunidades religiosas. El trabajo de Francisco trasplantó la piedad del monasterio y el convento a la tierra del mundo.⁶ Louise de Charmois, la destinataria original de la obra, era la esposa de uno de los embajadores del duque de Saboya, preocupada por vivir su fe en su vida secular. El consejo de Francisco tocó la fibra sensible de muchos cristianos laicos de toda Europa que compartían esas aspiraciones. La Introducción fue traducida a todos los principales idiomas europeos, en ediciones tanto

autorizadas como no autorizadas. Se produjeron muchas traducciones protestantes, que omitieron y adaptaron algunos de los consejos de Francisco para hacerlos más aceptables para los lectores protestantes. La obra ha perdurado hasta nuestros días como uno de los clásicos de la espiritualidad más queridos en la historia cristiana.

Otro clásico de Francisco, no tan conocido, fue su Tratado sobre el amor de Dios (1616).

El ejemplo de la vida de Francisco se atesora hoy de manera especial, y sus escritos promovidos, por una orden religiosa que lleva su nombre, los Salesianos. Sin embargo, la orden no se fundó hasta 1859.

4. Vincent de Paul

Si juzgamos a las personas por su encarnación de una humanidad adorable, así como por su influencia en los demás, Vincent de Paul (c. 1581-1660)⁷ fue probablemente el santo católico romano más grande del siglo XVII.

Vincent de Paul nació en el suroeste de Francia, en el pequeño pueblo de Pouy, cerca de Dax. De linaje campesino, en un principio fue pastor, pero queriendo escapar de su tedioso entorno, se embarcó en una carrera en la Iglesia a los 15 años. Tras estudiar en la Universidad de Toulouse, fue ordenado sacerdote en 1600. Permaneciendo en Toulouse como tutor, según su propio relato fue capturado por piratas musulmanes en 1605 durante un viaje por mar desde Marsella. Durante dos años fue esclavo en Túnez, antes de escapar a Francia en 1607 con su amo, un cristiano francés apóstata al Islam a quien Vicente volvió a convertir. (Algunos historiadores disputan esta historia, argumentando que Vincent inventó todo para ocultar aventuras menos respetables en este momento).

El punto de inflexión espiritual en la vida de Vincent llegó en 1608. Ese año en París conoció y cayó profundamente bajo el hechizo de Bérulle, quien se convirtió en el modelo a seguir de Vincent por el resto de su vida. Fue Bérulle quien en 1611 envió a Vincent a su primera parroquia, como sacerdote de Clichy en el distrito norte de París. Un año después, Bérulle lo destituyó para servir como tutor de los Gondis, una acaudalada familia de banqueros italianos que se había establecido en Francia. Aquí comenzó el compromiso práctico de Vincent con la evangelización; A instancias de la piadosa Mademoiselle Françoise de Gondi, llevó a cabo misiones de predicación eficaces entre los campesinos en las tierras propiedad de los Gondis en el noreste de Francia.

Sin embargo, después de cinco años de esto, a petición del propio Vincent, Bérulle lo envió de nuevo al ministerio parroquial, en Chatillon-les-Dombes. Parece que Vincent se sintió incómodo ante la comodidad de sus circunstancias en la casa Gondi; debe compartir las dificultades del sacerdocio parroquial ordinario. Aunque sirvió en Chatillon solo cinco meses, tuvo un profundo impacto en Vincent en dos aspectos. Primero, aprendió a pensar con caridad en los protestantes, varios de los cuales lo hicieron sentir bienvenido en su parroquia geográfica y moralmente accidentada y, a su vez, quedó tan impresionado por la vida y las enseñanzas de Vincent que se convirtieron en católicos romanos. De ahora en adelante, Vincent siempre pensaría en los protestantes como "hermanos separados" que deben reconciliarse con Roma por la bondad, en lugar de monstruos a

los que despreciar y perseguir. Segundo,⁸Se trataba de una sociedad laica dedicada al alivio de los indigentes, regida por un código detallado elaborado por Vicente (similar a una regla monástica, aunque las damas no eran monjas). La idea pronto florecería y produciría abundantes frutos en el resto de la vida de Vincent.

En 1617, Vincent regresó a los Gondis, ante la insistente súplica de Mademoiselle Françoise, quien quería que reanudara sus misiones de predicación. Bérulle agregó su voz, ahora convencido de que el lugar de Vincent no estaba en el ministerio parroquial establecido, sino en un escenario más amplio. Así que volvió a su evangelismo itinerante en las haciendas de Gondi, fundando también Congregaciones de la Caridad en muchos lugares. Un año después, en 1618, conoció a Francisco de Sales; los dos hombres se acercaron espiritualmente, y el fundamento que Bérulle puso en el alma de Vicente fue coronado ahora por la influencia de Francisco. Al morir en 1622, Francisco confió a Vicente el cuidado espiritual de la orden de monjas Visitandinas que había fundado en 1610.

El compromiso de Vicente con los pobres ya lo había poseído como una misión del cielo. En París, donde se establecieron por primera vez las Congregaciones de la Caridad en 1629, fue pionero en un nuevo desarrollo trascendental; Para ayudar a las Damas de la Caridad, Vincent ayudó a crear un movimiento que se convirtió en las Hermanas de la Caridad (prefirió llamarlas Hijas de la Caridad, pero "Hermanas" fue el nombre que se mantuvo). Lo que las distingue de las Damas de la Caridad fue que las Hermanas fueron reclutadas jóvenes y vivieron juntas en comunidad, en la casa, inicialmente, de Mademoiselle Louise de Marillac (1591-1660), quien con Vincent fue cofundadora del movimiento. Viuda de Antoine Le Gras, un abogado de clase media, era conocida por su nombre, Mademoiselle Le Gras. Antoine había muerto en 1625 y Louise había sido una discípula cercana de Vincent desde 1626.

Alimentadas por la predicación de Vicente, las Hermanas crecieron en número y se convirtieron en la mayor agencia individual de bienestar social en Francia, trabajando en hospitales, orfanatos, cárceles, escuelas para pobres, casas de caridad para mendigos, asilos para locos, hogares para los ancianos y en la prestación de ayuda general a los indigentes. El trabajo de ayuda no fue solo para los pobres, sino que incluyó (por ejemplo) a las víctimas de la guerra. El noreste de Francia fue devastado en la Guerra de los Treinta Años por una invasión austríaca en 1636, dejando una estela de desolación y anarquía que duró años. París y sus provincias fueron devastadas por la guerra civil en 1648-1653, cuando la nobleza francesa en alianza con el parlamento se rebeló contra el joven rey Luis XIV y su primer ministro, el cardenal

Mazarino. Dondequiera que gritara la necesidad social, las Hermanas de la Caridad se apresuraron a ayudar.

En 1642, las Hermanas comenzaron a tomar los votos tradicionales de una orden religiosa (pobreza, castidad y obediencia), pero sin “encierro”, su trabajo diario era fuera de la comunidad, en el mundo. Esta fue una novedad que causó dificultades, ya que se suponía que las monjas vivían estrictamente dentro de los muros de un convento. Vincent, sin embargo, quien redactó la regla religiosa del movimiento, logró persuadir al arzobispo de París para que diera su aprobación en 1646. Luis XIV concedió la autorización real en 1657. Finalmente, poco después de la muerte de Vincent y Mademoiselle Le Gras, el Papa Clemente IX dio a todo el movimiento el respaldo papal en 1668. Como orden religiosa, las Hermanas de la Caridad fueron apodadas “las Hermanas Grises” por el color de sus vestiduras.

Aunque la señorita Le Gras debe ser conmemorada como la organizadora práctica de las Hermanas de la Caridad, su inspiración espiritual siempre fue Vicente de Paul, cuya predicación, ejemplo e influencia en los lugares altos impulsó el movimiento. “Visita a los pobres en lugar de rezar”, aconseja a las Hermanas. “De esta manera, estás dejando a Dios para servir a Dios”. En el momento de la muerte de Vincent en 1660, había 40 comunidades en Francia; en la época de la Revolución Francesa en 1789, había 426. El movimiento se extendió a otros países católicos romanos: Italia, España, Portugal, Austria, Polonia y los cantones católicos de Suiza. Todavía está activo hoy, un monumento vivo al compromiso humanitario de Vincent. Así es como se le recuerda en su Francia natal: no tanto como el santo católico, como el amigo de los pobres y los huérfanos. Sin embargo, se ha señalado que no fue la caridad lo que hizo santo a Vicente, sino su santidad lo que lo hizo verdaderamente caritativo. Las obras de Vincent fueron el fruto de su fe.

La otra gran contribución de Vincent a la espiritualidad católica francesa radica en la formación del sacerdocio. Los seminarios estaban en un punto bajo en Francia en las primeras décadas del siglo XVII. Los 40 años de guerra civil (“las guerras de religión francesas”) del siglo anterior habían devastado los seminarios católicos. En 1625, solo había diez en todo el país. Fueron necesarias medidas de emergencia; el obispo de Beauvais pidió a Vincent en 1628 que preparara algunos candidatos mediante un breve “retiro” de diez días. Los métodos de instrucción de Vincent fueron un gran éxito (una combinación de su propia personalidad inspiradora y un enfoque despiadado en dar lo que él consideraba lo esencial que un sacerdote necesitaba saber). Siguieron más retiros y, a medida que ganaban popularidad, se hicieron cada vez más largos: de diez días a dos o tres meses, y finalmente a dos o tres años. Los retiros pronto se transformaron en seminarios reales,

atendidos inicialmente por aquellos a quienes Vincent había entrenado personalmente.

Incluso antes de que el obispo de Beauvais lo lanzara por este camino, Vicente ya había fundado, en 1625, una comunidad de sacerdotes "seculares" (no obligados por los votos monásticos) en el priorato de Saint-Lazare en París. Él tenía la intención de que extendieran su práctica de predicar misiones por toda Francia, pero los Lazaristas (su apodo popular: técnicamente la Congregación de la Misión) pronto fueron muy activos en la formación de hombres para el sacerdocio a través de los retiros y seminarios de Vincent. Vincent también llevó a cabo conferencias especiales para el clero en Saint-Lazare para proporcionar aportes espirituales continuos a sus vidas y ministerios; También organizó retiros allí para laicos piadosos. Estas conferencias y retiros atraen a cientos cada año. No del todo por sí solo, pero como fuente de inspiración, Vincent levantó una nueva generación de dedicados,

También tuvo un impacto a través del Consejo de Conciencia, el organismo que asesoraba a la corte sobre los asuntos de la Iglesia, incluida la elección de obispos y abades. Vincent fue secretario del Concilio durante nueve años, durante los cuales se esforzó por mejorar la calidad espiritual de los hombres y ministerios de la Iglesia. En una ocasión, su negativa a otorgar un obispado a un joven borracho aristocrático llevó a una tormentosa entrevista con la madre del muchacho, que terminó con ella arrojando un taburete de madera a la cabeza de Vincent, haciendo que la sangre brotara. Pero el borracho no recibió el obispado. Desafortunadamente para los esfuerzos de reforma de Vincent, el Consejo de Conciencia finalmente dejó de reunirse, debido a la hostilidad del Cardenal Mazarin, quien entonces controlaba la corte francesa y consideraba a Vincent como un entrometido entrometido.

El tiempo fallaría en contar las otras actividades de Vincent. A su muerte en 1660, alrededor de los 80 años, se había ganado un lugar profundo y duradero en los afectos católicos. Incluso Voltaire, archicrítico del cristianismo en el siglo siguiente, eximió a Vincent de su amargura: "mi santo favorito es Vincent de Paul". Especialmente se enamoró de su tierra natal de Francia, donde el recuerdo de "Monsieur Vincent" perdura hoy, con algo del sabor de un Francisco de Asís francés.

5. Jacques-Bénigne Bossuet

Jacque-Bénigne Bossuet(1627-1704) goza de una reputación exaltada, no solo como el orador de púlpito más brillante de la Francia del siglo XVII, sino como uno de los más grandes oradores de todos los siglos cristianos, quizás el más grande, en términos de su dominio absoluto del lenguaje majestuoso en el servicio de la verdad espiritual. El Teatro Sanders de Harvard tiene bustos de los ocho oradores supremos de todos los tiempos, y Bossuet se encuentra entre ellos, junto con titanes paganos como Demóstenes y Cicerón, y gigantes cristianos como Crisóstomo y Agustín.

Nacido en Dijon, hijo de un juez, Bossuet fue educado en su juventud por los jesuitas (aunque, irónicamente, luego lo considerarían un enemigo por su indulgencia hacia el jansenismo). Luego fue a París para prepararse para el sacerdocio. Aquí, a los 21 años, Bossuet atravesó la gran crisis religiosa de su vida, de la que salió como un cristiano serio y comprometido. Luego se convirtió en discípulo de Vicente de Paúl, bajo cuya dirección floreció espiritualmente. La otra gran influencia sobre él fueron los escritos del propio mentor de Paul, el cardenal Bérulle. Tras la ordenación sacerdotal de Bossuet en 1652, pasó algunos años adscrito a la catedral de Metz, donde sus poderes intelectuales maduraron en controversias con protestantes y judíos. Fue en Metz donde Bossuet concibió el sueño de toda su vida de hacer que los protestantes regresaran a la Iglesia Católica Romana. Lo más inusual para su época, Bossuet no consideraba a los protestantes como adversarios aborrecibles a los que aplastar, sino hermanos separados para reconciliarlos, una generosidad que absorbió, tal vez, de su maestro Vincent de Paul, quien sostenía la misma opinión poco común.



Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) Un grabado de 1723 de Pierre Imbert Drever (1697-1739))

En 1657, de Paul convenció a Bossuet de que se estableciera en París, donde su habilidad en el púlpito recibiría una mayor exposición y se aprovecharía mejor. Pronto se convirtió en el predicador célebre de la época (el público estaba fascinado con cada una de sus palabras) y, a menudo, predicaba en la corte en la capilla real. Luis XIV quedó lo suficientemente impresionado como para hacer de Bossuet el tutor personal de su hijo entre 1670 y 1681. Luego, en 1681, Bossuet fue nombrado obispo de Meaux, cargo que ocupó durante el resto de su vida, de ahí su apodo, “el águila de Meaux”.

Bossuet estaba ahora en el centro del escenario de la vida católica francesa y participó en todos los grandes acontecimientos religiosos y políticos de la época: la crisis galicana (ver Capítulo 7, sección 1), la controversia jansenista (ver sección 4, más abajo), la controversia quietista (véase el capítulo 7, sección 2), y la llaga del protestantismo

dentro de la Francia católica. Sobre el último punto, Bossuet aprobó la revocación del Edicto de Nantes; deseaba ver una Francia unida religiosamente: “un rey, un Cristo, una Iglesia”, como él mismo lo expresó. Pero no apoyó los métodos más brutales empleados por las tropas reales para obligar a los hugonotes a convertirse a Roma (véase el capítulo 7, sección 3). La reunión pacífica entre católicos romanos y protestantes siguió siendo la aspiración más profunda de Bossuet,

En este breve cameo de Bossuet, quizás podamos centrar una mirada especial en dos aspectos de su vida y obra: Bossuet el predicador y Bossuet el escritor.

Como predicador, Bossuet no tenía ningún rival serio en su combinación de magníficos dones. Su presencia física era noble, su voz una trompeta bien afinada; Sus sermones mezclaban profundidad de conocimiento doctrinal, luminosa claridad de pensamiento, un escrutinio penetrante del corazón humano y sus motivos, un dominio musical insuperable de la prosa francesa que nunca llegó a ser artificial ni hueca, y un ardiente ardor de alma que nunca fue melodramático o fuera de lugar. control. En una Francia católica que era, en ese momento, apasionadamente adicta a los sermones, Bossuet tenía una demanda interminable para llenar los púlpitos. Incluso el despótico Luis XIV reconoció el poder de su predicación; aunque el rey tal vez no sintiera afecto por el Aguila de Meaux, se vio obligado a reverenciarlo. Bossuet sobresalió particularmente en la entrega de sermones en grandes ocasiones; sus obras maestras se consideran sus oraciones fúnebres sobre Enriqueta de Francia (1669), Enriqueta de Inglaterra (1670) y el Príncipe de Condé (1687). Otros grandes ejemplos del esplendor de su púlpito incluyen sus sermones sobre la muerte, la ambición, la providencia, la dignidad de los pobres y la sumisión a la ley de Dios.

El legado literario de Bossuet quizás se vea mejor en los dos tratados siguientes:

Discurso sobre la historia universal (1679). Generalmente reconocida como la obra más importante de Bossuet, esta fue su equivalente a la Ciudad de Dios de Agustín: una filosofía cristiana de la historia. Bossuet argumentó que el concepto apropiado de Dios no era simplemente como Creador del universo, sino también como gobernante providencial de la historia. Toda la historia fue moldeada por la soberanía divina y encontró su culminación en la encarnación del Hijo de Dios, que trajo a la Iglesia a la existencia como la nueva humanidad. Sin embargo, Dios normalmente gobernó la historia a través de agencias secundarias. En la esfera política, su agente era el estado, especialmente en la forma del rey (Bossuet creía apasionadamente que la monarquía era la forma de gobierno verdadera y divinamente sancionada). En la esfera espiritual, su agente fue la Iglesia Católica. La rebelión contra cualquiera de estos cuerpos equivalía a la rebelión

contra Dios mismo. La creencia de Bossuët de que Dios usualmente trabajaba a través de causas secundarias lo impulsó a tratar de discernir patrones en la historia. Más que una serie aleatoria de escenas inconexas, la historia fue un proceso de desarrollo, trabajando de acuerdo con las leyes dadas por Dios; el historiador perspicaz pudo ver cómo los elementos de cada época dieron origen a su sucesor.

Historia de las variaciones de las iglesias protestantes(1688). Esta fue la obra maestra de Bossuet del argumento anti-protestante. Siguió la evolución del protestantismo desde sus orígenes y trató de demostrar que no tenía un principio de unidad: que sin la guía proporcionada por la tradición y la enseñanza católica romana, el protestantismo estaba condenado a una inestabilidad indefensa y un cambio sin fin. El libro fue especialmente desafiante para los protestantes porque Bossuet, en lugar de resaltar las diferencias entre el protestantismo y el catolicismo romano, hizo todas las concesiones religiosas posibles a sus oponentes, para que sus errores reales (como él los veía) se destacaran aún más crudamente. De hecho, de manera bastante notable, redujo la diferencia fundamental entre católicos romanos y protestantes a un solo punto: la doctrina de la transustanciación. Los protestantes reconocieron en Bossuet a uno de sus más justos y moderados,

1. Michael Baius y las semillas del jansenismo

El jansenismo fue la crisis interna más grave y prolongada que experimentó la Iglesia Católica Romana en nuestro período, provocando agitación política y religiosa, persecución e incluso cisma, en una escala desconocida desde la Reforma Protestante cien años antes. Francia fue una vez más la tierra donde se desarrolló en gran medida el drama; Sin embargo, para comprender esto y, de hecho, todo el contexto del que nació el jansenismo, tenemos que retroceder un tiempo en el siglo XVI y reflexionar sobre la vida y obra de un teólogo nacido en Flandes (entonces una región en el suroeste de Holanda, ahora dividida entre Francia, Bélgica y Holanda). Este fue Michael Baius (1513-1589), a quien podríamos considerar el “abuelo” espiritual del jansenismo.

Baius pasó toda su vida académica enseñando en la Universidad de Lovaina en los Países Bajos españoles. Lovaina fue uno de los principales centros de aprendizaje del norte de Europa y una ciudadela de la ortodoxia católica romana. Paralelamente, también se empapó del humanismo de Erasmo, decidido a estudiar los textos puros y originales de las Escrituras y de los primeros padres de la Iglesia. Los propios ideales humanistas de Baius se centraron en recuperar la teología de Agustín de lo que él creía que era el agustinianismo diluido y distorsionado de los escolásticos medievales. Desafortunadamente para él, la interpretación de Baius de Agustín parecía virtualmente idéntica a lo que Lutero y Calvino habían dicho sobre el pecado original, la predestinación, el libre albedrío y la gracia, y este aspirante a campeón de Agustín se encontró bajo el ataque de los militantes anti-protestantes de su Iglesia desde 1560 en adelante.

La controversia se volvió tan intensa que en 1567, Roma intervino, y en la bula *Ex Omnibus Afflictionibus*, el Papa Pío V condenó 79 proposiciones extraídas de los escritos de Baius. Sin embargo, la bula se olvidó de nombrar a Baius como el autor de las odiosas proposiciones, lo que permitió a Baius ignorarlo simplemente afirmando que la bula no se refería a él. Doce años más tarde, en 1579, el Papa Gregorio XIII remedia el descuido de su predecesor y condenó a Baius en la bula *Provisionis Nostrae*. Esta vez, Baius no pudo zafarse; se retractó. Pero, en cierto sentido, era demasiado tarde. El daño estaba hecho; El agustinianismo revivido de Baius estaba ahora en circulación, especialmente en su propia universidad. Y sus escritos posteriores

todavía parecen impregnados de la esencia de sus puntos de vista "retractados".

Los enemigos más ardientes de la teología agustiniana dentro del catolicismo romano fueron los jesuitas. El hecho de que una universidad católica tan famosa como Lovaina acogiera las ideas de Baius llevó a los jesuitas a tratar de capturarla para su propia perspectiva doctrinal, que dio un papel mucho más importante al libre albedrío humano. Entre los fanáticos jesuitas que llegaron a Lovaina para probar su temple contra el "baianismo" se encontraba Leonardus Lessius (1554-1623). El duelo entre Lessius y Baius fue a favor de este último; en 1587, persuadió a las autoridades universitarias de que condenaran la mayor parte de la enseñanza de Lessius como semipelagiana o algo peor.

2. El molinismo y la controversia de De Auxiliis

En este punto, las disputas en Lovaina se vincularon con una controversia paralela que había estallado en España. (Dado que Lovaina estaba en los Países Bajos españoles, las dos disputas estaban políticamente dentro del mismo dominio, las tierras del rey Felipe de España). El jesuita español Luis de Molina (1535-1600) [9](#)había sistematizado la perspectiva anti-agustiniana de la teología jesuita, y la había dado al público en su histórico tratado *La armonía entre el libre albedrío y los dones de la gracia*, la presciencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación, con respecto a ciertos artículos de Santo Tomás. *Prima Pars*, publicada en 1588. Dado que la forma de agustinianismo que prevaleció en España fue la de Tomás de Aquino y la orden dominica, Molina optó por subvertir la visión agustiniana reinterpretando radicalmente las enseñanzas de Aquino ("tomismo", como se le llamó, del primer nombre de Tomás de Aquino).

El argumento de Molina se puede resumir de la siguiente manera. Dios da a todos la gracia suficiente para ser salvos, pero depende de nuestro libre albedrío hacer uso de esta gracia. Hasta ahora, esto suena simplemente como una forma de semipelagianismo. Pero Molina luego introdujo el concepto sofisticado del "conocimiento medio" de Dios (en latín, *scientia media*). Con esto, Molina se refería al conocimiento de Dios de lo que haría el libre albedrío de cualquier persona en cualquier situación, no solo situaciones que realmente ocurrieron, sino también situaciones hipotéticas o imaginarias. Tradicionalmente, los teólogos le habían atribuido a Dios dos tipos de conocimiento de su creación: (i) conocimiento de todo lo que Él posiblemente podría decretar, y (ii) conocimiento de lo que realmente había decretado. Molina introdujo esta tercera categoría "en el medio" de las otras dos: el conocimiento de Dios de "qué pasaría si" —conocimiento medio (*scientia media*). Molina argumentó que Dios sabía lo que haría toda voluntad creada si se colocara en cualquier posible conjunto de circunstancias. Este conocimiento no se basaba en lo que estaba dentro del poder de Dios decretar, ni en lo que Él realmente había decretado, sino que era un conocimiento misterioso e inexplicable de lo que cualquier voluntad creada libremente elegiría hacer, si se colocara en esta o aquella situación.

Quizás podamos ilustrar lo que Molina quiso decir con una parábola. Supongamos que un hombre, llamémosle Juan, oye la predicación del Evangelio. Dios sabe (por su conocimiento medio) que si le da a Juan solo cincuenta unidades de gracia suficiente, Juan no responderá libremente con arrepentimiento y fe. Pero Dios también sabe que si le

da a Juan cien unidades de gracia suficiente, Juan responderá de manera más positiva, de modo que libremente elija arrepentirse y creer.

En otras palabras, Molina consideró que la gracia suficiente daba ímpetu o impulso al libre albedrío para avanzar en la dirección correcta. Como la voluntad era libre, siempre podía resistir. Aun así, en virtud de Su conocimiento medio, Dios sabía la cantidad de gracia suficiente a la que la voluntad de cualquier persona respondería positivamente en cualquier situación. Por lo tanto, para lograr la salvación de alguien sin violar su libertad, todo lo que Dios tenía que hacer era darle a una persona la cantidad de gracia suficiente a la que sabía que la persona respondería libremente en una situación específica, y luego colocarla en esa situación. Por lo tanto, la predestinación fue la elección de Dios, en el caso de algunas personas, de darles la cantidad de gracia suficiente a la que sabía de antemano que responderían libremente por su propia voluntad. Al resto, Dios todavía les dio la gracia suficiente en sí mismo para salvarlos, a pesar de que no hicieron un uso correcto de ella. De esta manera, Molina creyó haber reconciliado la universalidad de la gracia de Dios (todos tenían la gracia suficiente para ser salvos), la realidad de la elección divina (a algunos se les dio una cantidad de gracia suficiente a la que Dios sabía de antemano que realmente responderían), y el libertad de la voluntad humana (lo que hizo efectiva la gracia fue siempre la respuesta libre de una persona).

La nueva síntesis de gracia y libre albedrío de Molina resultó explosiva. Los dominicos españoles, que eran fieles tomistas, estaban indignados por esta reconstrucción de la teología de Aquino en lo que veían como una entronización semipelagiana de la voluntad humana como factor decisivo en la salvación. Intentaron impedir la publicación del libro de Molina, luego hacer que las universidades y la Inquisición lo condenaran. Finalmente, el conflicto se volvió tan serio que en 1597, el Papa Clemente VIII estableció una comisión especial, el *De Auxiliis Divinae Gratiae* ("sobre las ayudas de la gracia divina"), para arbitrar entre las partes contendientes. Los dominicanos sostenían que la *scientia media* era completamente ajena a Santo Tomás de Aquino y que el molinismo estaba impulsado por una exaltación pelagiana de la voluntad humana. Los jesuitas sostenían que el tomismo (como lo expusieron los dominicos), y las enseñanzas de Baius en Lovaina, eran indistinguibles del calvinismo. Todo el enconado debate tomó su nombre de esta comisión y se conoce como la controversia *De Auxiliis*.

La comisión se sentó durante tres reinados papales: los papas Clemente VIII, León XI y Pablo V. Clemente y León se tambalearon al borde de condenar el molinismo. Pero los jesuitas finalmente se salvaron de la condena por el hecho de que sin duda fueron la punta de lanza exitosa de toda la Contrarreforma católica romana, y se destacaron por su especial devoción al papado. En 1607, después de

diez años de discusiones infructuosas, el Papa Pablo V disolvió la comisión e impuso el silencio a ambos lados. Sin embargo, ambos ignoraron este "silencio" y continuaron discutiendo. En 1610, el gran antagonista jesuita de Baius, Leonardus Lessius, publicó un extenso tomo sobre la doctrina de la gracia, exponiendo puntos de vista molinistas; pero una vez más fue condenado por la Universidad de Lovaina, que se mantuvo fiel al agustinianismo de Baius (que había muerto 20 años antes).

3. Jansen, Saint-Cyran y el gran proyecto

Este, entonces, fue el trasfondo en la Universidad de Lovaina cuando un joven holandés, Cornelius Jansen (1585-1638), llegó allí. Nacido en Accol, de una familia pobre, Jansen se convirtió en un brillante estudiante de teología en Lovaina, donde conoció la tradición agustiniana de Baius. No está del todo claro exactamente cuándo Jansen abrazó personalmente el legado de Baius y lo convirtió en su pasión de toda la vida. Lo que está claro, sin embargo, es que muy pocos frutos habrían surgido de esto, si no hubiera sido por la amistad de Jansen con otra figura notable, el francés Jean-Amboise Duvergier de Hauranne, mejor conocido en la historia por su título de Abbé de Saint-Cyran (1581-1643). Oriundo de París, nacido en una rica familia vasca, Saint-Cyran fue educado por los jesuitas, estudiando en las universidades de París y Lovaina. Después de la ordenación al sacerdocio,

Es posible que Jansen y Saint-Cyran se conocieron cuando eran estudiantes en Louvain; Ciertamente se conocieron bien en París en 1609. En cualquier caso, el rico sacerdote francés y el pobre erudito holandés llegaron a ser amigos íntimos de toda la vida. Pasaron el período 1611-14 encerrados juntos en un terreno propiedad de la familia Saint-Cyran, estudiando las Escrituras y los primeros padres de la Iglesia. Después de esto, Jansen regresó a Lovaina, donde ingresó al sacerdocio y dio clases de teología. Él y Saint-Cyran mantuvieron una animada correspondencia.

En septiembre de 1616, Jansen escribió una carta a Saint-Cyran que nos da nuestro primer vistazo del gran proyecto que comenzaba a dominar su vida. Ahora Jansen había llegado a creer que el único tema que realmente le importaba como cristiano y teólogo era la gracia divina, y que el único maestro que valía la pena estudiar sobre este tema exaltado (fuera de la Biblia) era Agustín. "Lo amo de manera única", escribió Jansen. "Me parece que nada entre los antiguos y los modernos se le acerca en cien leguas. Cuanto más lo leo, mejor lo encuentro".

Así comenzó una larga serie de cartas entre Jansen y Saint-Cyran sobre la doctrina agustiniana de la gracia. Teniendo en cuenta que el Papa Pablo V había impuesto el silencio sobre este tema como resultado de la controversia de De Auxiliis, los dos hombres adoptaron un código elaborado para evitar la condena si se descubrían sus cartas. Curiosamente, Jansen siguió de cerca los procedimientos del Sínodo de Dort de 1618 a 19, declarando que los calvinistas holandeses eran católicos completamente sanos en el tema de la predestinación. (Por "católico" quería decir "en armonía con la verdadera doctrina enseñada por Agustín".) A partir de 1621, el proyecto de Jansen tomó forma concreta: leería y releería los escritos de Agustín contra los pelagianos

y semipelagianos sobre la doctrina de la gracia. , destila la esencia y escribe un comentario. Se refirió al comentario con la palabra clave "Pilmot"; su nombre real era Augustinus. La esperanza de Jansen era que el libro rescataría a la Iglesia Católica Romana de las teologías degradadas del libre albedrío tan amadas por los jesuitas, y restauraría la verdad tal como la enseñaron Agustín y sus sucesores (como Baius).

Hay poco más que contar sobre la vida de Jansen. Comenzó a escribir Augustinus en 1627; en 1635 se convirtió en obispo de Ypres; en 1638 murió, acabando de terminar su gran tratado, que confió a su capellán Lamaeus. Fue publicado en 1640 en Lovaina. Cuando los jesuitas se enteraron de la naturaleza del trabajo que rodaba de las prensas del impresor, cierto Zegers, hicieron todo lo posible por detenerlo; pero Zegers, indignado por su interferencia, hizo que sus hombres trabajaran día y noche para imprimir el Augustinus antes de que los esfuerzos de los jesuitas por suprimirlo pudieran dar frutos. Poco podía haber previsto su autor el movimiento convulsivo que lanzaría su libro, que llevaría su nombre: jansenismo.

4. La familia Arnauld y Port-Royal

Algunos historiadores han argumentado que el jansenismo realmente debería llamarse cranismo, porque Saint-Cyran fue el hombre que transformó las enseñanzas de Jansen en un movimiento espiritual con el potencial de un gran atractivo. Donde Jansen había sido sobre todo un erudito y pensador, Saint-Cyran fue un líder de hombres y mujeres, excepcionalmente dotado para ver el corazón humano e inspirar a otros a vivir una vida de devoción. También poseía un sentido de misión casi mesiánico, creyendo que había sido elegido por Dios para convertir los ideales de Jansen en una realidad vital en la Iglesia francesa de su época. A veces, esta actitud provocó reacciones negativas; un crítico describió a Saint-Cyran como "una persona insultante y violenta, sin ningún respeto por quienes de alguna manera están en desacuerdo con él". Más a menudo,

Saint-Cyran fue impulsado a una mayor prominencia por su relación con el gran cardenal de Bérulle (ver sección 3.2, arriba) desde 1620 en adelante. Se hicieron amigos duraderos. Bérulle admiró el saber patristico de Saint-Cyran; Saint-Cyran admiró la mezcla de espiritualidad y energía práctica de Bérulle, y descubrió que su propia piedad se aceleró a nuevas alturas bajo la influencia de Bérulle. Siniestramente para el futuro del jansenismo, la amistad de Saint-Cyran con Bérulle lo empujó a entrar en conflicto con los jesuitas, que se enfadaban con el crecimiento del movimiento oratoriano de Bérulle. Saint-Cyran saltó en defensa de su amigo; en 1632, por ejemplo, escribió una serie de panfletos bajo el seudónimo de "Petrus Aurelius", atacando a los jesuitas de manera exhaustiva. Recopilado en un libro, el Petrus Aurelius ganó la aprobación entusiasta de todos los críticos de los jesuitas en Francia; en 1642,

A pesar de ser el jefe titular de la abadía que llevaba su nombre, Saint-Cyran se instaló en París y estableció allí una influencia creciente. Rechazando todas las ofertas de obispados, se convirtió en el director espiritual personal de una gran compañía de hombres y mujeres prominentes en el mundo secular. Su dirección de sus conciencias estaba arraigada en su teología agustiniana; en particular, les enseñó una exigente doctrina de la contrición. Este era un término técnico, lo que significa que en el arrepentimiento, el miedo al infierno ("desgaste") era un motivo insuficiente; el verdadero arrepentimiento debe involucrar un amor genuino por Dios ("contrición"). Esto nuevamente estaba dirigido contra los jesuitas, quienes enseñaron la suficiencia del desgaste.

La chispa que finalmente encendió el jansenismo —aparte, por supuesto, del Augustinus de Jansen— fue la asociación de Saint-Cyran con el convento cisterciense de Port-Royal. Port-Royal se había fundado

en 1204, en las profundidades de un esbelto valle a unas dieciséis millas de París. En el siglo XVI se había vuelto muy mundano, y probablemente habría permanecido desconocido de no ser por una abadesa verdaderamente extraordinaria, Madre Angélique (1591-1661), cuyo nombre real es Jacqueline Arnauld. Colocada en el convento a la edad de siete años, se convirtió en su abadesa nominal en 1602 a los 10 años. Sin embargo, las cosas tomaron un giro repentino y serio cuando en 1608 el sermón de un predicador visitante conmovió profundamente a la joven abadesa irreflexiva. Reformó su propia vida, reunió un círculo íntimo de monjas de ideas afines, y ejerció su autoridad para imponer una observancia rigurosa de la regla benedictina original en Port-Royal. En 1609, impuso un "recinto estricto" en el convento, desterró a los forasteros de los recintos y cerró las puertas contra el mundo, incluida su familia.

La ilustre familia de Madre Angélique, los Arnauld, eran de ascendencia hugonote. Su abuelo se había reconvertido a Roma después de la infame masacre de San Bartolomé en 1572 durante las guerras de religión francesas. Era una familia de abogados; El padre de Angélique, Antoine, fue legendario por los juicios contra los jesuitas en nombre de la Universidad de París. Al principio, Antoine se opuso violentamente al cercado de Port-Royal por parte de su nueva hija de mentalidad seria, pero luego cedió y se convirtió en su más ferviente partidario.

Bajo el liderazgo de Angélique, Port-Royal se convirtió en un centro magnético de la piedad católica francesa; muchos de los predicadores y consejeros distinguidos de la nación estaban activos allí, incluidos el cardenal de Bérulle y Francisco de Sales (ver sección 3, arriba). Angélique ahora tenía el estatus de estrella espiritual. Se dedicó especialmente a Francisco de Sales; después de su muerte en 1622 buscó en vano un nuevo mentor, hasta que por fin conoció a Saint-Cyran. Él y Angélique tuvieron una relación instantánea y profunda, y ella se rindió por completo a su guía. El primer director espiritual de las monjas de Port-Royal había sido Sébastien Zamet (1587-1655), obispo de Langres y discípulo de Bérulle. Afortunadamente, en 1633, Zamet entregó la tarea a su amigo Saint-Cyran, quien pronto fue el padre confesor intensamente admirado de todas las monjas.

Una señal de la creciente celebridad de Port-Royal fue su traslado a las afueras de París (las malas condiciones en el valle habían provocado demasiadas muertes prematuras). Ubicado ahora en las fronteras de la capital de Francia, el convento escaló nuevas alturas de fama. Se separó de la orden cisterciense y tomó una identidad independiente como el "Instituto del Santísimo Sacramento". Las monjas adoptaron un nuevo atuendo: un escapulario blanco que se distingue por una cruz roja. Pronto se convirtieron en las heroínas espirituales de todo París. Se convirtió en la mayor ambición de las jóvenes unirse a Port-Royal. Sin

embargo, sin que la mayoría lo supiera, Saint-Cyran estaba alimentando silenciosamente una espiritualidad agustiniana en estas eminentes monjas, allanando el camino en sus mentes y corazones para el gran libro que estaba escribiendo su amigo Jansen, que sería el instrumento de Dios para restaurar la verdadera doctrina de la gracia. a Su verdadera Iglesia.

5. Espiritualidad jansenista

¿Cuál era el patrón de espiritualidad que estaba creciendo bajo la mano protectora de Saint-Cyran, que pronto sería identificado (por sus enemigos) como “jansenismo”? A riesgo de una simplificación excesiva, tal vez podamos seleccionar los siguientes como elementos destacados:

- i. Los jansenistas eran personas de mente seria. Toda su religión estaba marcada por una seriedad e intensidad que podrían ser bastante inquietantes para otros católicos franceses que llevaban su fe más a la ligera. Esta seriedad encontró un foco en la doctrina de la contrición de Saint-Cyran (ver arriba), que se amplió a una insistencia en que el amor a Dios era el único motivo verdaderamente ético. Incluso el afecto natural era sospechoso: uno no debería preocuparse demasiado por la muerte de un ser querido. Para los jansenistas, el Creador era un objeto de devoción que lo absorbe todo. Cualquier apego a cosas o personas creadas se consideraba pecaminoso, a menos que fueran amados por el amor de Dios.
- ii. Relacionado con esto había un profundo sentimiento de tensión y discordia entre el cristiano y el mundo. Los jansenistas se distanciaron lo más posible de la cultura de su sociedad, especialmente de sus diversiones; la ficción y el teatro fueron objetivos particulares de la crítica. El sentido agustiniano de la caída de la vida llevó a un pesimismo extremo sobre este mundo y una preocupación de otro mundo por el próximo. Los jansenistas tendían a pensar que el único uso valioso de la vida en la tierra era prepararse para la vida en el cielo. La luz de la eternidad era su única iluminación en medio de la oscuridad de una existencia caída.
- iii. La Biblia se convirtió en un elemento central de la espiritualidad jansenista. En sus páginas sagradas, Dios habló la verdad de la salvación a sus elegidos. Los jansenistas enfatizaron que todo cristiano devoto, no solo sacerdotes o teólogos, debería leer la Biblia. Esto se tradujo en un entusiasmo por traducir la Biblia al francés (u otros idiomas, en otros países afectados por el jansenismo). Una contraparte negativa de este énfasis bíblico fue un disgusto general jansenista por el misticismo, con el argumento de que era demasiado subjetivo, y alejaba a la gente de la palabra objetiva de la Biblia hacia un laberinto de experiencias dudosas.

- iv. Los jansenistas tenían una mentalidad reformadora. Se veían a sí mismos como teniendo una misión divina de llamar a su Iglesia de regreso a la verdadera doctrina de la gracia, enseñada en la Biblia y formulada clásicamente por Agustín. Para la filosofía y la teología escolástica tenían poco o ningún tiempo. Adoptaron esta postura de una manera bastante intransigente: la Iglesia había sido infectada por el error pelagiano y semipelagiano, y era el llamado de los jansenistas a participar en una lucha de vida o muerte por el alma de la Iglesia. Si no hubiera sido por esta militancia reformadora, los papas probablemente se habrían contentado con dejar en paz al jansenismo como una escuela de pensamiento viable dentro del amplio abrazo de Roma. Fue la determinación de los jansenistas de capturar a la Iglesia exclusivamente para su propia opinión lo que los proyectó a un fatídico conflicto con los jesuitas y al choque con el papado.

A partir de este tosco esquema, podemos entender por qué algunos han comparado a los jansenistas con los puritanos. De alguna manera, podríamos decir que el jansenismo fue una especie de puritanismo católico francés.[10](#)

Sin embargo, también podríamos preguntarnos por qué, dados todos los problemas que trajeron sobre sí mismos desde el papado, los jansenistas no simplemente dejaron la Iglesia Católica Romana y se hicieron protestantes.[11](#) La respuesta es que combinaron su teología agustiniana de la gracia con convicciones igualmente fuertes sobre el Obispo de Roma como cabeza visible divinamente ordenada de la Iglesia, la transubstanciación como la verdadera doctrina de la eucaristía, el culto a la Virgen María y a los santos, el sucesión apostólica del sacerdocio, y el valor superior del celibato y la vida monástica. Dado que la mayoría de los jansenistas no estaban dispuestos a desprenderse de estas preciadas convicciones, convertirse en protestante no era una opción viva. Su única opción era el intento de conquistar su propia Iglesia y convertirla en una ciudadela para su teología agustiniana.

Así se preparó el escenario para una lucha prolongada y dolorosa, por turnos heroica, hilarante y desgarradora, que iba a dejar cicatrices duraderas en el cuerpo de la Iglesia Católica Romana.

6. El Agustino y el Gran Arnauld: el jansenismo se convierte en movimiento

En 1638, Saint-Cyran fue arrestado por el cardenal Richelieu, ministro en jefe todopoderoso del rey Luis XIII durante la última parte de su reinado. Factores políticos complicados impulsaban a Richelieu a anular el matrimonio del hermano del rey, Gaston d'Orléans; Richelieu necesitaba el apoyo de los teólogos y buscó el del influyente Saint-Cyran, ofreciéndole un obispado. Pero Saint-Cyran se negó, declarando que la anulación era un escándalo moral. Richelieu se indignó y decidió hacer un ejemplo del clérigo poco cooperativo. En consecuencia, Saint-Cyran fue mantenido en prisión durante los siguientes cinco años, un mártir viviente a los ojos de sus muchos devotos espirituales. Sin embargo, su detención no fue demasiado restrictiva y se le permitió recibir visitas y escribir a los correspondientes. También escribió sus clásicas cartas cristianas y espirituales,

Fue durante el encarcelamiento de Saint-Cyran cuando la obra de toda la vida de Jansen, *Augustinus*, apareció finalmente impresa en 1640 en Lovaina (Jansen había muerto en 1638). Aquí estaba la obra maestra teológica en la que Saint-Cyran estaba depositando sus esperanzas, bajo Dios, para el avivamiento de la verdadera doctrina de la gracia en la Iglesia Católica Romana. Y las cosas salieron bien, al principio; *Augustinus* demostró ser muy popular en Francia; fue reimpresso en París en 1641. También en la República Holandesa, los reformados cantaron las alabanzas de *Augustinus*. Parecía reivindicar todo lo que habían establecido en el Sínodo de Dort.¹² Aunque el libro pretendía ser un comentario histórico sobre los argumentos de Agustín contra el pelagianismo y el semipelagianismo, poco podría ocultar la intención subyacente de Jansen de convencer a sus lectores del punto de vista de Agustín. Jansen dejó bastante claro que entendía que Agustín estaba enseñando como verdad divina un esquema doctrinal que podríamos resumir así:

1. La vida eterna sólo se puede alcanzar mediante la gracia de Dios.
2. Antes de la caída, incluso Adán necesitaba suficiente gracia para obedecer.
3. Después de la caída, los pecadores necesitan una gracia eficaz, que inclina soberanamente la voluntad.
4. Fuera de la gracia, todos los esfuerzos de la voluntad son pecaminosos y, por lo tanto, ningún esfuerzo del pecador no regenerado puede asegurar la gracia.

5. Solo los predestinados a la vida reciben la gracia, el resto pasa justamente por su pecado.

Además, Jansen nombró y condenó a los oponentes de este verdadero agustinianismo, especialmente a los teólogos jesuitas. En consecuencia, los jesuitas intentaron suprimir el libro, pero esto simplemente despertó a todos sus muchos enemigos para que se apresuraran a defenderlo. Saint-Cyran, por supuesto, animó a las monjas de Port-Royal ya sus otros discípulos a adoptar una postura positiva hacia las enseñanzas de Jansen; después de todo, les había estado inculcando una espiritualidad agustiniana durante años.

Saint-Cyran fue finalmente liberado de la prisión en febrero de 1643, poco después de la muerte de Richelieu (diciembre de 1642), por su sucesor, el cardenal Mazarin. (Luis XIII murió poco después de Richelieu, en mayo de 1643; su hijo Luis XIV tenía sólo cinco años, y el poder político estaba en Mazarino.) Cuando Saint-Cyran fue puesto en libertad, las monjas de Port-Royal y sus seguidores lo llenaron de aclamaciones. muchos otros seguidores. El mártir jansenista murió, sin embargo, unos meses después. Su cuerpo fue tratado como una reliquia sagrada; la gente atesoraba servilletas empapadas en su sangre. Entre los que veneraban a Saint-Cyran estaba el ilustre Vicente de Paúl, que lo había visitado y consolado con frecuencia durante su encarcelamiento, y ahora era el primero en rociar su cuerpo con agua bendita. (Vincent, sin embargo, no era jansenista y se opondría al movimiento. Su consideración por Saint-Cyran era puramente personal.

Con la muerte de Saint-Cyran, el liderazgo del movimiento jansenista en ciernes pasó a Antoine Arnauld (1612-1694), el hijo menor del clan Arnauld, apodado "el Gran Arnauld" por su genio intelectual. Antoine Arnauld fue un ardiente discípulo de Saint-Cyran, convertido bajo su influencia y virtualmente ungido por él como su sucesor. Arnauld, un joven desgarrado físicamente, tenía, sin embargo, los ojos más brillantes que parecían penetrar en el corazón de cualquier espectador, y su habilidad literaria como defensor de cualquier causa en la que creía era formidable. Su salida fue asombrosa; la primera edición de sus obras completas llenó 45 volúmenes. Habiendo sido ordenado sacerdote en 1641, Arnauld escribió en 1643 (bajo la supervisión de Saint-Cyran, justo antes de su muerte) su primer tratado importante,

El tratado de Arnauld fue provocado por el caso de un confesor jesuita que permitió que una elegante dama de la corte francesa asistiera a un baile mixto.¹³ inmediatamente después de participar en la sagrada comunión. Muchos se indignaron y Arnauld expresó su indignación y le dio un marco teológico. Argumentó que la familiaridad excesiva con la eucaristía degradaba el sacramento en sí y a la persona que participaba; los verdaderos penitentes deben acercarse al altar pensativamente, no precipitarse hacia él y desde él. Arnauld también sostuvo, como lo había

hecho Saint-Cyran, la necesidad de la contrición (arrepentimiento que fluye del amor a Dios) para una participación fructífera en el sacramento; el mero desgaste (arrepentimiento que surge del miedo al infierno) no era suficiente. Además, criticó las absoluciones apresuradas y las penitencias superficiales.

En comunión frecuente fue escrito en francés en lugar de latín, para llegar a un público más amplio. Tocó la fibra sensible de muchos devotos católicos franceses, y numerosos obispos y teólogos lo respaldaron. Los jesuitas, sin embargo, lo condenaron ferozmente; Arnauld fue denunciado desde sus púlpitos como "un escorpión, una serpiente y un loco". Esto falló, solo hizo que la gente estuviera más ansiosa por leer el libro. Cuando los enemigos jesuitas de Arnauld propusieron enviarlo a Roma para enfrentar un interrogatorio papal, fue salvado por las protestas de sus compañeros teólogos en la Sorbona, y también por las protestas del parlamento de París. Al sentimiento galicano no le gustaba que los teólogos franceses fueran enviados a Roma para disciplinarlos. Este trasfondo del galicanismo sería un factor crucial para permitir que el jansenismo sobreviviera y floreciera en Francia.

7. Las cinco propuestas

Desafortunadamente para Arnauld, los jesuitas habían estado poniendo todos los nervios en Roma para aplastar todo lo que él apreciaba desde la publicación de Augustinus. Ya en 1641, habían presionado al Papa Urbano VIII para que firmara una bula, *In Eminentí*, que condenaba a Agustino por revivir las opiniones de Michael Baius; también renovó la prohibición de *De Auxiliis* de toda discusión sobre estos asuntos. Urbano, conciliador, logró retrasar la publicación dos años, pero en 1643 se promulgó finalmente la bula. La respuesta de Arnauld, sin embargo, al año siguiente fue publicar una Apología de Jansen. El tratado era anónimo, pero todos sabían que Arnauld era el autor. Al igual que *On Frequent Communion*, se escribió en francés popular, no en latín académico, y el resultado fue una difusión más generalizada de las ideas jansenistas.

Las fuerzas anti-jansenistas en Francia fueron impulsadas a una vida frenética. Un famoso predicador de la época, el padre Véron, denunció públicamente a los jansenistas como "calvinistas". Los jesuitas empezaron ahora a hablar en tono alarmista de un "partido jansenista" que amenazaba con tomar el control de la Iglesia francesa. (Los jansenistas nunca se llamaron a sí mismos jansenistas; se llamaron a sí mismos "discípulos de San Agustín". El nombre "jansenista" fue inventado por los jesuitas). La acusación de los jesuitas no era realmente cierta; El jansenismo no fue un partido organizado. Un cardenal ingenioso dijo una vez: "Un jansenista es un católico al que no le gustan los jesuitas", lo que a pesar de su sarcasmo captura un aspecto genuino de la situación. En la medida en que el jansenismo existía realmente como una entidad distintiva, era una red de relaciones cuyo foco era la eminente y numerosa familia Arnauld, y cuyo símbolo visible era Port-Royal, unido por una visión de la vida cristiana como un producto sobrenatural de la gracia que oponía a los convertidos a las normas de un mundo corrupto. Aquellos que habían captado esta visión, sin embargo, a veces podían parecer una secta consciente de sí mismos, especialmente en la forma en que a menudo se referían a sí mismos, no solo como "discípulos de San Agustín", sino también como "Amigos de la Verdad".

Sin embargo, no cabe duda de que el jansenismo, en el sentido de una perspectiva espiritual arraigada en la vida y el ministerio de Saint-Cyran, experimentó un crecimiento espectacular en la década de 1640. Port-Royal, en particular, estaba alcanzando nuevas alturas de influencia, especialmente en París. En la actualidad había un grupo de eminentes hombres solitarios que vivían en los terrenos y ofrecían educación básica a un número considerable de niños en sus famosas y

exitosas “pequeñas escuelas”. Y Port-Royal tenía patrocinadores poderosos en la corte.

Los jansenistas respondieron a las acusaciones de herejía de los jesuitas exigiendo que la Sorbona las reivindicara. El asunto fue abordado por Nicolas Cornet (1572-1663), doctor de la Facultad de Teología y devoto de los jesuitas. Leyó el *Augustinus* y extrajo una serie de proposiciones que, en su opinión, resumían el jansenismo. El 1 de julio de 1649 presentó estas propuestas a la Sorbona. Originalmente había siete proposiciones, pero fueron cinco las que finalmente fueron condenadas y que se recuerdan hoy. Son:

1. Es imposible que los justos, con las fuerzas a su disposición, obedezcan algunos de los mandamientos de Dios, a pesar de su voluntad y esfuerzo, porque carecen de la gracia que haría posible tal obediencia.
2. En el estado de naturaleza caída, la gracia interior nunca se resiste.
3. En el estado de naturaleza caída, para adquirir mérito o perderlo, es suficiente que los seres humanos estén libres de la compulsión, pero no libres de la necesidad.
4. Los semipelagianos reconocieron la necesidad de la gracia preveniente para todos los actos particulares, incluido el comienzo de la fe, pero se equivocaron al sostener que esta gracia podría ser resistida u obedecida por la voluntad humana.
5. Es un error semipelagiano decir que Cristo murió o derramó Su sangre por todas las personas en general.

En esta etapa, Arnauld y sus compañeros jansenistas se sintieron incómodos y persuadieron al parlamento para que prohibiera a la Sorbona examinar las proposiciones. Claramente, Arnauld temía un resultado negativo, que podría arruinar el gran plan de los jansenistas: ¿cómo podría Agustino ser un instrumento de renovación en la Iglesia si se condenaba su teología? La Sorbona remitió airadamente las proposiciones a la Asamblea del Clero, el equivalente eclesiástico del parlamento. Los anti-jansenistas redactaron una petición para que la firmaran todos los obispos, pidiendo al Papa que juzgara las proposiciones. Siniestramente, el gran Vincent de Paul apoyó su influyente peso detrás de esto; estaba preocupado por los efectos prácticos del jansenismo en alejar a la gente de la sagrada comunión (que, de hecho, había sido una consecuencia de Sobre la comunión frecuente de Arnauld —su énfasis en la necesidad de una preparación espiritual sería haber llevado a una caída muy visible en el número de asistentes a misa). Ochenta y cinco obispos firmaron la petición; once obispos jansenistas redactaron una contra-petición. El

papa Inocencio X (1644-1655), sin embargo, aceptó la petición de la mayoría y en 1651 nombró una comisión para evaluar las propuestas.

La comisión se sentó durante dos años y estuvo plagada de grupos de presión y maniobras políticas. Pero finalmente, el 31 de mayo de 1653, el Papa Inocencio condenó las Cinco Propositiones (como se las conoce ahora) en la bula Cum Occasione. Los cinco eran "heréticos", y algunos eran "blasfemos, impíos y un insulto a la misericordia divina".

8. Derecho y hecho

Cum Occasione Parecía una catástrofe para los jansenistas. Pero sus enemigos habían contado sin la ingeniosa sutileza de Arnauld. Los engañó por completo y le dio al jansenismo un respiro que tanto necesitaba, al emplear una distinción que se haría famosa o infame: la distinción entre derecho y hecho. El papa, admitió, tenía autoridad para pronunciarse sobre cuestiones de derecho en la Iglesia (por ejemplo, doctrina); pero el Papa no tenía autoridad especial sobre asuntos de hecho ordinario. Él podría, por ejemplo, declarar que esta o aquella doctrina era errónea, pero no había ninguna garantía dada por Dios de que citaría con precisión el tratado de otro hombre. En otras palabras, la autoridad papal cubría las doctrinas teológicas, no los hechos de la historia. Con base en esta distinción entre derecho y hecho, Arnauld admitió que las Cinco Propositiones eran erróneas,

Con toda la delicadeza del bisturí de un hábil cirujano, Arnauld diseccionó las Cinco Propositiones y argumentó que la enseñanza de Jansen en Augustinus era diferente de cada una de ellas y, por lo tanto, no se veía afectada por la condena de *Cum Occasione*. Podemos examinar brevemente cómo se ocupó de la Segunda Proposition para ver cómo construyó su defensa. La Segunda Proposition, condenada como error, fue: "En el estado de naturaleza caída, la gracia interior nunca es resistida". De hecho, esto fue un error, admitió Arnauld. Después de todo, la fe, la esperanza y el amor eran gracias interiores, pero podían resistirse en el sentido de que todo cristiano actuaba a veces en contra de la fe, la esperanza y el amor. El Augustinus de Jansen, sin embargo, en ninguna parte enseñó que un cristiano nunca resistió la fe, la esperanza y el amor, porque era parte integral de la enseñanza de Agustino que incluso el mejor cristiano no alcanzaba la perfección. Por lo tanto, el Papa tenía razón al condenar la Segunda Proposition como un error (aquí estaba la cuestión de la ley), pero estaba equivocado al decir que esta Proposition se podía encontrar en las páginas de Agustino (aquí estaba la cuestión de hecho). Arnauld trató de la misma manera con las otras cuatro Propositiones. En todos los casos encontró un significado no agustiniano plausible en las Propositiones, estuvo de acuerdo en que se trataba de un error y negó que fuera enseñado en Agustino. El tratado de Jansen, por tanto, no había sido condenado. Arnauld trató de la misma manera con las otras cuatro Propositiones. En todos los casos encontró un significado no agustiniano plausible en las Propositiones, estuvo de acuerdo en

que se trataba de un error y negó que fuera enseñado en Agustino. El tratado de Jansen, por tanto, no había sido condenado.

Ha habido mucha discusión sobre la honestidad de Arnauld al proponer la distinción entre derecho y hecho. ¿Realmente lo creyó? ¿O fue solo un ingenioso dispositivo táctico para salvarse a él y a sus amigos de ser condenados por herejes? Quizás había elementos de ambos. Por un lado, Arnauld no inventó la distinción entre derecho y hecho (había existido durante algún tiempo), y podría defenderse dentro de un marco católico romano como plausible y útil para comprender la naturaleza y el alcance de la autoridad papal. También es cierto que las Cinco Propositiones no se encontrarán en ninguna parte de Augustinus en la fraseología precisa utilizada por Inocencio X en la bula *Cum Occasione*, y que las Propositiones están redactadas de manera lo suficientemente flexible como para tener un significado no agustiniano. Por otra parte, En ocasiones, Arnauld estuvo a punto de admitir que su motivo real al sugerir la distinción era básicamente pragmático: crear un espacio vital para el jansenismo en la Iglesia. En cualquier caso, los jansenistas adoptaron la distinción entre derecho y hecho de ahora en adelante como su respuesta típica a *Cum Occasione*.

Los anti-jansenistas aprovecharon *Cum Occasione* e hicieron todo lo posible para imponerlo. Antes de dar la absolución, algunos sacerdotes ahora exigían que los penitentes aseguraran que aceptaron la bula. Un sacerdote, el padre Picoté, rechazó la absolución en 1655 de un importante noble jansenista, el duque de Liancourt, porque negó que las Cinco Propositiones pudieran encontrarse en las páginas de Augustinus. En defensa de Liancourt, Arnauld publicó dos cartas largas y llameantes, en las que denunciaba a Picoté y reiteró audazmente la doctrina jansenista de la gracia. Este acto de audacia o descaro, sin embargo, provocó que el gobierno ejerciera una presión abrumadora sobre la Sorbona para que condenara a Arnauld, rechazara la distinción entre derecho y hecho y exigiera que Arnauld se sometiera so pena de que le quitaran el doctorado en teología. Arnauld no se rendiría,

La víspera de la votación apareció el primero de una serie de panfletos jansenistas. Eran en forma de cartas anónimas, defendiendo la teología jansenista y atacando a los jesuitas en una mordaz sátira teológica sin igual en la historia literaria cristiana. Las cartas tomaron a Francia, especialmente a París, por asalto, y la gente lloraba de risa ante este despiadado satirismo de los jesuitas. Al parecer, de la noche a la mañana todo el mundo simpatizaba con los jansenistas y odiaba a sus enemigos jesuitas como perseguidores malignos y enemigos de la moral cristiana. ¿Quién podría haber escrito estas obras maestras de polémica e ingenio, las Cartas Provinciales, como se las llama? Durante dos años nadie supo, mientras seguían llegando cartas de la imprenta, dieciocho en total (la primera estaba fechada el 23 de enero de 1656, la última el 24 de marzo de 1657). Luego, en 1659, se reveló el secreto:

9. Blaise Pascal y los Pensées

Pascal fue uno de los mayores intelectos del siglo XVII. La historia de la ciencia lo conoce por sus contribuciones fundamentales a la geometría y las matemáticas (especialmente la teoría de la probabilidad); también fue el primero en demostrar experimentalmente la verdad de la teoría de la presión atmosférica de Torricelli, y el inventor de una de las primeras máquinas calculadoras. En su propia vida, Pascal logró el reconocimiento internacional como científico. Nuestro interés en él, sin embargo, es como pensador espiritual.

La familia de Pascal había sido conquistada para el jansenismo en 1646. Pascal mismo cayó bajo el hechizo de Arnauld, pero su hermana Jacqueline fue influenciada más profundamente, convirtiéndose en monja en Port-Royal en 1652. Pascal estaba más bien asombrado por la espiritualidad de Jacqueline, y sintió él mismo para ser muy mundano en contraste. Sin embargo, un escape cercano de la muerte precipitó la "segunda conversión" de Pascal en 1654. Estaba montado en un carruaje tirado por cuatro caballos cuando se desvió de la carretera y se precipitó por una empinada orilla del río. El propio Pascal quedó colgando de la pared. Sus nervios estaban destrozados, perdió la capacidad de dormir y se quedaba despierto por las noches leyendo su Biblia, temiendo tener pesadillas sobre el accidente. En la noche del 23 de noviembre de 1654, Pascal fue dominado por un sentido de la presencia de Dios. Esta experiencia (la "noche del fuego") duró dos horas,¹⁴

La experiencia de Pascal lo llevó a una nueva armonía con los círculos jansenistas de Port-Royal y la familia Arnauld. Cuando la Sorbona amenazó con expulsar al Gran Arnauld, Pascal se sintió impulsado a escribir en su defensa, de ahí la serie de Cartas provinciales que retrataban con tanta eficacia a los jansenistas como víctimas del despecho de los jesuitas. Las cartas anteriores defendían la comprensión jansenista de la gracia; las cartas posteriores montaron una crítica devastadora y de largo alcance de los jesuitas como una fuerza malévolas para el mal que amenazaba con devorar el corazón moral de la Iglesia y la sociedad. Los jesuitas como organización nunca se recuperaron realmente del daño que Pascal les infligió a los ojos de la opinión pública francesa; en ese sentido, las Cartas Provinciales allanaron el camino para la supresión definitiva de la orden jesuita en Francia en 1764.

En particular, Pascal se burló y atacó el entonces popular sistema de pensamiento ético jesuita, el "laxismo". Este sistema trató de resolver casos morales difíciles a través de un cálculo de probabilidades sobre lo que eran acciones correctas e incorrectas, medidas por el número de

autoridades reconocidas (teólogos, moralistas) que recomendaban una u otra opción. Algunos jesuitas estaban empleando el sistema para permitir acciones consideradas por muchos como escandalosas, por el expediente de encontrar quizás solo una autoridad que hablara a favor de la acción (aunque todos los demás estaban en contra), y sobre esa base delgada otorgando a la acción un “ estado probable ” entre las opciones permitidas. Un ejemplo que dio Pascal fue matar a alguien por darte una bofetada, o incluso matarlo para evitar que te dé la bofetada. Algunas pocas autoridades lo habían justificado (autoridades jesuitas, como señaló Pascal), y por tanto era permisible, decían los jesuitas laxistas, a pesar del enorme peso de la opinión moral cristiana en su contra. La despiadada exposición del laxismo por parte de Pascal condujo a su caída; en 1665 y 1666, el papa Alejandro VII condenó el sistema, y en 1679 el papa Inocencio XI condenó sesenta y cinco proposiciones extraídas de escritos laxistas.

La otra gran contribución literaria de Pascal fueron sus Pensées (pensamientos). Tenía la intención de que fuera un tratado apologético que elogiara el cristianismo, especialmente contra las incipientes fuerzas del ateísmo y el materialismo que comenzaban a hacerse sentir en conexión con el nuevo pensamiento científico y filosófico del siglo XVII. Pascal murió antes de que pudiera terminar el tratado, pero los fragmentos de sus escritos fueron reunidos por sus amigos y publicados póstumamente en 1670. Desde entonces, los Pensées han ocupado la primera fila en obras de apologética cristiana.

Podemos esbozar así los temas principales de los Pensées. La naturaleza humana es corrupta (el agustinianismo de Pascal fue muy evidente aquí); la humanidad se encuentra suspendida entre la grandeza potencial debido a nuestra capacidad para comprender el universo y la debilidad y la futilidad reales, especialmente en nuestra esclavitud a las pasiones y la incapacidad de experimentar la verdadera felicidad. Pascal enfatizó la insuficiencia de la razón para captar la verdad espiritual y eterna. Propuso una visión triple del conocimiento:

- i. los sentidos, que nos ponen en contacto con las realidades materiales;
- ii. *razón*, que definió como la reflexión lógica sobre el conocimiento proporcionado por los sentidos;
- iii. el corazón, que Pascal consideró diferente y más profundo que la razón, un poder de captar por intuición esos primeros principios que forman la base de todo conocimiento verdadero. No la razón sino el corazón fue el asiento de la experiencia estética (la percepción de la belleza) y la vida espiritual (la percepción de Dios). El pensamiento 110 en los Pensées nos ayuda a comprender el significado de Pascal:

No es sólo por la razón que conocemos la verdad, sino también por el corazón. Es a través del corazón que conocemos los primeros principios. La razón, que no tiene nada que ver aquí, intenta en vano refutar estos principios. Los escépticos siempre intentan hacer esto, pero sus esfuerzos son en vano. Sabemos que no estamos soñando; puede que seamos incapaces de probar esto de manera racional, pero nuestra incapacidad solo prueba cuán débil es la razón. No prueba (como afirman los escépticos) que todo nuestro conocimiento sea incierto. El conocimiento de los primeros principios —espacio, tiempo, movimiento, número— está tan asegurado como cualquier cosa que se derive de la razón. De hecho, la razón tiene que depender de estos primeros principios y basar todos sus argumentos en ellos, y estos principios provienen del corazón y de la intuición. El corazón sabe intuitivamente que hay tres dimensiones de espacio y una serie infinita de números; la razón demuestra entonces que no existen dos números cuadrados de los cuales uno es el doble del otro. Los principios se sienten; se prueban proposiciones. Ambos tienen certeza, aunque por diferentes medios. Es inútil y ridículo que la razón exija que el corazón ofrezca una prueba de los primeros principios antes de que la razón consienta en aceptarlos, tan ridículo como si el corazón exigiera un sentido intuitivo de todas las proposiciones probadas por la razón, antes de que el corazón lo hiciera. consentimiento para aceptarlos.

Teniendo en cuenta estos puntos de vista, Pascal se mostró escéptico sobre el papel de la razón en el conocimiento de Dios, especialmente los argumentos filosóficos a favor de la existencia de Dios. Estos argumentos son tan complicados, se quejó, que sólo pueden convencernos mientras realmente los estamos analizando; pero una hora después, ¡empezamos a preguntarnos si cometimos un error! Parte de la apologética de Pascal, por lo tanto, fue poner la razón en su lugar y elevar el corazón como el verdadero órgano del conocimiento espiritual. “Es el corazón, no la razón, lo que percibe a Dios. Esto es fe: percibir a Dios con el corazón, no con la razón ”(pensamiento 424). No es que Pascal rechazara la razón por completo, pero le dio un área diferente para trabajar, a saber, la evidencia histórica del cristianismo, especialmente las profecías del Antiguo Testamento y los milagros de Cristo.

En última instancia, la apologética de Pascal tenía como objetivo llevar al buscador a encontrar a Dios, no simplemente como Creador, sino como Salvador, un conocimiento accesible solo en Jesucristo. “Conocer a Dios sin conocer nuestra propia pobreza produce orgullo. Conocer nuestra pobreza sin conocer a Dios produce desesperación. Conocer a Jesucristo logra el verdadero equilibrio, porque en Él conocemos tanto a Dios como a nuestra propia pobreza ”(pensamiento 192). Quizás todo el método de Pascal se resume mejor en el pensamiento 12:

La gente desprecia el cristianismo. Lo odian, temiendo que pueda ser verdad. El remedio es, en primer lugar, demostrar que el cristianismo no es contrario a la razón, sino que tiene derecho a reverencia y respeto. A continuación, hazlo atractivo: haz que la gente buena

desee que sea verdad. ¡Y luego demuéstroles que es verdad! Tiene derecho a la reverencia, porque tiene una comprensión real de la naturaleza humana. Atractivo, porque promete una verdadera bendición.

A partir de 1659 Pascal, que nunca había gozado de buena salud, estaba cada vez más enfermo por causas desconocidas. Su larga y prolongada muerte se vio agravada por procedimientos médicos incompetentes. Antes de morir en 1662, a los 39 años, se sometió incondicionalmente a Roma, lo que a menudo se ha interpretado como el repudio final del jansenismo por parte de Pascal. Su verdadera intención pudo haber sido suspender su juicio sobre controversias que ahora parecían remotas y redundantes mientras enfrentaba la muerte y la eternidad, junto con el anhelo de morir en plena comunión con la Iglesia que siempre había creído que era el verdadero cuerpo de Cristo. Su legado literario, sin embargo, fue sin duda trabajar fuerte y consistentemente a favor del jansenismo.

10. El formulario de Alejandro VII

De esta incursión en el pensamiento de Pascal, volvamos ahora a la historia más amplia del jansenismo. A pesar de la sensación que crearon las Cartas Provinciales, la autoridad en la Iglesia y el estado continuó frunciendo el ceño a los jansenistas. Poco después de la primera de las Cartas, la Sorbona votó para expulsar a Arnauld y despojarlo de su doctorado (a fines de enero de 1656). Los partidarios de Arnauld en la Sorbona se retiraron en protesta por la votación; El propio Arnauld se escondió durante los siguientes trece años. A raíz de la condena de Arnauld, el gobierno tomó medidas para dispersar a los hombres solitarios de Port-Royal y cerrar las Escuelas Pequeñas. Habrían tomado más medidas represivas, pero el éxito popular de las Cartas de Pascal los desanimó temporalmente.

En octubre de 1656, el Papa Alejandro VII emitió la bula *Ad Sacram*, ratificando un "Formulario" antijansenista que le había sido presentado por la Asamblea del Clero de Francia. El Formulario decía: "Con el corazón y la boca condeno la doctrina de las Cinco Propositiones de Cornelius Jansen contenidas en su libro *Augustinus*". La redacción eliminó hábilmente la distinción entre derecho y hecho de Arnauld. Creó una crisis de conciencia para los jansenistas: ¿deberían suscribirse al formulario? Algunos aconsejaron la sumisión, otros que uno podría suscribirse al Formulario con reservas mentales, otros que uno debería desafiarlo abiertamente. Entre los desafiantes estaban Pascal, su hermana Jacqueline y Madre Angélique. Pascal comentó, "no hay diferencia entre condenar la enseñanza de Jansen sobre las Cinco Propositiones y condenar la gracia eficaz, San Agustín, y San Pablo ". En cinco meses, Pascal tuvo que poner fin a sus Cartas Provinciales; ahora se había vuelto demasiado peligroso llevar a cabo tal oposición pública al establecimiento político y religioso. En septiembre de 1657, la Inquisición colocó las Cartas Provinciales en el Índice de Libros Prohibidos.

Los años siguientes vieron solo intentos a medias por parte del gobierno del cardenal Mazarin de imponer el Formulario al clero y los monjes. Al sentimiento galicano no le gustaba tener que obligar a los ciudadanos franceses a someterse a un decreto papal, y el impacto popular de las Cartas de Pascal y el milagro de la curación en Port-Royal actuaron como un freno a la persecución de los jansenistas. Sin embargo, después de la muerte del cardenal Mazarino en marzo de 1661, el joven rey francés Luis XIV (de veintidós años) tomó las riendas del poder en sus propias manos; y Louis fue un decidido oponente del jansenismo. Casi de inmediato, en abril de 1661 sacó a la fuerza de Port-Royal a todas sus "novicias" (monjas en formación) y a todos sus internos (muchos de los cuales no tenían la intención de una vida

monástica, sino que se alojaron en Port-Royal para beneficiarse de su espiritualidad). . Se dice que la madre Angélique murió de un corazón roto en agosto; Jacqueline Pascal, también aflagada, murió poco después. La nueva directora del convento fue Madre Angélique de Saint-Jean (1624-1684), sobrina de Madre Angélique Arnauld. La nueva Angélique se convirtió en el motor del desafío jansenista de línea dura, envalentonando a las otras monjas a negarse a firmar el Formulario a menos que pudieran expresar su reserva sobre la cuestión de hecho (si las Cinco Propositiones estaban realmente en Augustinus).

Una disputa entre Luis XIV y el Papa Alejandro VII dio a los jansenistas un respiro durante los próximos años. En 1664, sin embargo, el rey y el papa se reconciliaron y se hizo un nuevo esfuerzo decidido para imponer el Formulario a todos los clérigos y monjes franceses. El arzobispo de París, Hardouin de Péréfixe, exasperado por la tenacidad jansenista de las monjas de Port-Royal ("tan puras como los ángeles y tan orgullosas como los demonios", las llamó), recurrió a la fuerza. Agentes armados arrestaron a doce de las monjas, incluida la Madre Angélique, y las dispersaron a otros conventos. Los dispersos mantuvieron su jansenismo en sus nuevos conventos y escribieron relatos de sus sufrimientos. Una nueva Madre superiora dócil, la Madre Eugenia, fue nombrada en Port-Royal de la orden religiosa de Francisco de Sales, las Visitandinas, junto con otras monjas de la misma orden para ayudarla. Pero no pudieron asegurar la sumisión de las monjas jansenistas restantes. Finalmente, estos agustinos impenitentes fueron llevados de regreso al antiguo emplazamiento rural de Port-Royal, privados de todo contacto con el mundo exterior y excluidos de la sagrada comunión. El propio Port-Royal, el alma visible de la piedad jansenista, parecía haberse extinguido.

Otro problema con el que tuvo que lidiar Luis XIV fue la pequeña minoría de obispos jansenistas. En la primavera de 1664, ordenó al parlamento que registrara un decreto por el que todos los párrocos debían firmar el Formulario o, de lo contrario, serían privados de su vida. Cuatro obispos —Pavillon de Alet, Caulet de Pamiers, de Buzenval de Beauvais y Henri Arnauld de Angers— protestaron, argumentando que el rey, como gobernante secular, no tenía derecho a legislar para la Iglesia. Pero Luis apeló al Papa Alejandro VII, quien emitió la bula *Regiminis Apostolici*, haciendo obligatorio por primera vez firmar el Formulario con autoridad papal directa. La comunidad jansenista fue sacudida hasta la médula: ¿deberían someterse o desafiar? Los cuatro obispos jansenistas dijeron a sus rebaños que se sometieran al Formulario con respecto a la ley (la naturaleza herética de las Cinco Propositiones), pero mantenga un "silencio respetuoso" con respecto a los hechos (si las Cinco Propositiones estaban realmente en Agustino). Esta maniobra de sutileza llevó al papa y al rey a establecer una comisión especial para juzgar a los obispos refractarios. Las cosas

claramente habían alcanzado un punto de ebullición en la Iglesia francesa; pero todo fue repentinamente desactivado por la muerte del Papa Alejandro VII en 1667.

11. La paz clementina

El nuevo Papa, Clemente IX (1667-169), era un hombre conciliador, y los galicanos ahora se unieron a los jansenistas (no les gustaba la intervención papal directa en los asuntos franceses). Por lo tanto, después de negociaciones secretas, Clement anunció en 1669 una especie de amnistía para los jansenistas: la "paz clementina", como se la conoció. Clemente murió a fines de 1669, pero su "paz" perduró durante los siguientes diez años. Ahora se entendía que el contencioso Formulario no significaba que las Cinco Propositiones se encontraran necesariamente en las páginas de Agustino, sino que debían ser consideradas heréticas en cualquier libro en el que aparecieran de hecho. En estos términos, incluso Arnauld y las monjas de Port-Royal finalmente se sometieron. Arnauld salió de su encubrimiento de 13 años; la Sorbona restauró su doctorado, y Loius XIV lo recibió en la corte y la multitud lo aclamó como un héroe. "¡El jansenismo ha muerto!" fue de repente el punto de vista predominante; en otras palabras, ya no es un tema vivo. La Iglesia católica francesa ahora podía enterrar la sórdida disputa y continuar con su verdadero negocio: predicar y enseñar, fomentar la vida santa, conquistar a los protestantes.

El jansenismo, sin embargo, estaba lejos de estar muerto. Simplemente ya no era un agente convulsivo en el cuerpo del catolicismo francés. La paz clementina de 1669-1679 resultó ser una década dorada para los jansenistas, iniciando su período de mayor crecimiento. Port-Royal abrió sus puertas nuevamente y se puso muy de moda, tanto entre las clases altas como las bajas de la sociedad. Los peregrinos acudían en masa allí, las niñas eran educadas allí, los moribundos querían ser enterrados allí.

Al mismo tiempo, otro brillante líder jansenista apareció en el centro del escenario, Pierre Nicole (1625-1695). Era hermano de una monja de Port-Royal y graduado en teología de la Sorbona. Nicole inicialmente dejó su huella colaborando con Pascal en las Cartas Provinciales (incluida una traducción al latín para el mercado internacional), pero luego se independizó, produciendo un flujo constante de escritos en nombre del jansenismo (o "la Verdad", como él lo llamó) Por el resto de su vida. Su estilo de escritura tenía una belleza cautivadora y mitigó la severidad de la moral jansenista con una fuerte dosis de sentido común. Nicole finalmente tenía una reputación igual a la del Gran Arnauld. De hecho, los dos grandes líderes jansenistas trabajaron juntos en un trabajo extenso y significativo contra el calvinismo, La perpetuidad de la fe católica con respecto a la Eucaristía (1669-1674). A pesar de su prolífica producción jansenista, Nicole, al final de su vida, sufrió un cambio de opinión; En una obra publicada póstumamente, Tratado

sobre la gracia universal (1715), señaló el abandono de su lealtad exclusiva a los principios agustinianos del jansenismo, esencialmente tratando de construir un punto de vista universal en el que las diferentes visiones de la gracia (jansenista, tomista, molinista) todos podrían reconciliarse.

La paz clementina vio una gran nueva ola de publicaciones jansenistas. Las obras completas de Saint-Cyran, los Pensées de Pascal, los escritos de Nicole y una traducción de la Biblia al hermoso francés de Isaac le Maistre de Sacy (1613-1684, sobrino de Arnauld y director espiritual de Port-Royal) salieron de la imprenta. . También lo hizo una de las obras fundamentales de la historia académica de la iglesia, la Guía de la historia de la iglesia de los primeros seis siglos de Louis Tillemont (1637-98), un tratado que hasta el día de hoy no ha sido superado por su combinación de aprendizaje y amplitud. El sistema educativo jansenista, formado en las Pequeñas Escuelas de Port-Royal, ahora también se extendió por toda Francia, elogiado por sus méritos intrínsecos, especialmente su cultivo deliberado de la lengua francesa como un tema por derecho propio (una novedad en ese momento). tiempo).

El esquema educativo jansenista operó en muchas escuelas francesas a lo largo del siglo XVIII. El alumno más famoso así educado fue Jean Racine (1639-1699), uno de los más grandes dramaturgos de Francia. Su estricta educación jansenista no salvó a Racine de una vida bastante vergonzosa, pero al final se arrepintió de su mundanalidad y volvió a abrazar la piedad jansenista de su juventud. En esta última fase, escribió una historia favorable de Port-Royal, mientras que su obra de 1689 Esther (una alegoría de la persecución de los jansenistas) describió a Mordejai en términos de Arnauld, y las doncellas de Esther como monjas de Port-Royal.

La paz clementina fue el período en el que el jansenismo realmente comenzó a apoderarse de la mente y el corazón católicos franceses en general. No fue tanto la teología como la espiritualidad de los jansenistas lo que fluyó en la vida de los párrocos y la gente, basada en una ardiente admiración por los monjes de Port-Royal, “ángeles en la tierra”. El espíritu jansenista también penetró en otras órdenes religiosas francesas, en particular los benedictinos y visitandinos. El crucifijo favorecido por los jansenistas (Cristo con los brazos estirados por encima de la cabeza) ahora se volvió universalmente popular.

12. Polémica renovada: Quesnel y las reflexiones

La Paz Clementina, sin embargo, no iba a durar más de una década. Luis XIV comenzó a volverse hostil nuevamente hacia los jansenistas; temía que estuvieran colaborando con el nuevo Papa Inocencio XI (1676-89) en la controversia galicana en curso. Dos obispos jansenistas (Pavillon y Caulet) fueron enemigos abiertos del galicanismo, rechazando el derecho de la monarquía francesa a determinar los asuntos de la iglesia. El mismo Inocente fue apodado "el Papa jansenista" por su indulgencia con los jansenistas. Esta impía coalescencia de los jansenistas y el papado contra las ambiciones de Luis de una Iglesia francesa cuasi independiente volvió a despertar la sospecha y la ira del rey.

El punto de inflexión se produjo en 1679, cuando murió el mayor defensor de Port-Royal en la corte francesa: la duquesa de Longueville (1619-1679). Ella había sido una de las pocas personas a las que Louis le permitió hablar con franqueza. A las pocas semanas de su muerte, el nuevo arzobispo de París, Harlay de Champvallon, tomó medidas contra Port-Royal. Ordenó a todos los jóvenes internos, sacerdotes y candidatos a la vida monástica que se fueran. Port-Royal tenía ahora prohibido aceptar novicias y el número de monjas estaba restringido a un máximo de cincuenta. Esencialmente Port-Royal había sido condenado a la extinción. Un mes después, Arnauld y Nicole huyeron a la seguridad de Bélgica. Nicole regresó a Francia en 1680, pero Arnauld nunca; continuó defendiendo la causa jansenista en el exilio hasta su muerte en 1694.

El tercero de los grandes líderes espirituales del jansenismo comenzaba a surgir en sucesión de Saint-Cyran y el Gran Arnauld: el sacerdote oratoriano nacido en París Pasquier Quesnel (1634-1719). Quesnel fue el director espiritual de los estudiantes de Saint-Magloire, el Oratorio de París, donde enseñó una teología agustiniana y trató de fomentar una actitud subversiva hacia el Formulario anti-jansenista de 1656. El jansenismo tenía muchos simpatizantes en Saint-Magloire; incluso le había dado un refugio secreto a Arnauld cuando estaba amenazado por las autoridades.

La cada vez más grande reputación de Quesnel y su posición suprema de liderazgo espiritual entre los jansenistas, descansaban en un libro que publicó por primera vez en 1668 titulado Palabras del Verbo Encarnado. En 1671 cambió el título a Reflexiones morales sobre el Nuevo Testamento, comúnmente conocido como Reflexiones de Quesnel. Este fue un resumen del Nuevo Testamento adornado con comentarios edificantes; hizo hincapié en el beneficio incomparable de una lectura y un estudio cuidadosos de las Escrituras en el cultivo de una vida santa. Muchas de sus ideas religiosas eran afines a los Pensées

de Pascal; los contemporáneos lo consideraron un trabajo excelente, y encontró su camino fuera de los límites de la Iglesia Católica Romana hacia la biblioteca de muchos predicadores protestantes. El problema era que Quesnel seguía revisando las Reflexiones y reeditándolas en nuevas ediciones, y cada nueva edición adquiría una perspectiva más definitivamente jansenista. A medida que se criticaban las enseñanzas de las Reflexiones, el libro también proponía cada vez más las teorías galicanas y conciliaristas de Richer (véase el capítulo 7, sección 1).

Nada de esto fue tan evidente en las Reflexiones en esta etapa inicial. Pero la propia mente de Quesnel estaba claramente inclinada al jansenismo, como se muestra en su disgusto por el Formulario; y el hecho fue revelado inesperadamente al mundo cuando alguien publicó sus notas privadas sobre el Nuevo Testamento sin su aprobación. Sin duda eran jansenistas. Cuando el general del Oratorio, padre Abel de Sainte-Marthe (1621-1697), se vio obligado a dimitir en 1681 debido a su escandalosa amistad con Arnauld, Quesnel también cayó en desgracia. Fue trasladado de París a Orleans. Tres años más tarde, en 1684, sus superiores eclesiásticos aplicaron una fórmula anti-jansenista; Quesnel se negó a firmar y huyó a Bruselas en Bélgica, donde vivió con Arnauld. En 1694, las Reflexiones habían sido denunciadas tanto por la Sorbona como por la Inquisición.

En el período 1682-1693, hubo una disputa de once años entre Luis y el papado, provocada por artículos galicanos redactados por los abogados parlamentarios (véase el capítulo 7, sección 1.4). En esta ruptura, los jansenistas apoyaron al Papa. Una gran red jansenista de correspondencia secreta se extendió por Francia; en Roma, un cuerpo de partisanos jansenistas estableció una presencia poderosa. Sin embargo, la disputa de Luis con Roma terminó en 1693 con un concordato que logró un equilibrio entre el galicanismo y las pretensiones del papado sobre la Iglesia francesa. Luis recompensó a los obispos que le habían sido leales durante la ruptura con nuevos niveles de autoridad sobre el bajo clero, y redujo la capacidad del parlamento para intervenir en la jurisdicción de los obispos. Paradójicamente,

En 1695 se produjo un acontecimiento de importancia crucial para el futuro del jansenismo: el nombramiento del obispo de Châlons-sur-Marne, Louis-Antoine de Noailles (1651-1729), como arzobispo de París, no un jansenista comprometido, sino un ferviente anti-jesuita. Su estatura eclesiástica aumentó aún más en 1700 cuando el Papa Inocencio XII lo nombró cardenal. Hijo de un duque, Noailles fue un hombre de vida intachable, severo y riguroso en la moral personal, pero bondadoso con los demás, especialmente con los pobres. Sin embargo, tenía un juicio práctico mediocre que a menudo lo metía en problemas. Desafortunadamente, también se jactaba de una gran nariz roja que lo hacía parecer bastante ridículo. La hostilidad de Noailles hacia los

jesuitas, unida a su acérrimo galicanismo, pronto lo enredó en una extraña alianza con los jansenistas en la fase final del movimiento en Francia.

Toda la controversia estalló de nuevo con fuerza en 1702. Se reavivó con un panfleto jansenista, *Un caso de conciencia*, que sostenía (a raíz de un debate en la Sorbona) que un sacerdote podía absolver a un penitente a pesar de que el penitente mantenía un respetuoso silencio sobre el “hecho” de si las notorias Cinco Propositiones estaban en el *Augustinus*. El panfleto reabrió todas las viejas heridas sobre el Formulario anti-jansenista de 1656, y estallaron las pasiones.

13. La destrucción de Port-Royal

En 1700, el nieto de Luis XIV, Felipe de Anjou, había heredado el trono español como rey Felipe V, lo que le otorgó la soberanía sobre los Países Bajos españoles (la actual Bélgica). Luis convenció a Felipe de que tomara severas medidas represivas contra los jansenistas belgas. En 1703, los "Amigos de la Verdad" en ese refugio anteriormente seguro fueron arrestados en masa, incluido el propio Quesnel (aunque logró una fuga dramática en tres meses a la seguridad de Amsterdam en la República Calvinista Holandesa). Como resultado de la represión, las autoridades españolas consiguieron una multitud de cartas y otros documentos que exponían la enorme red de correspondencia jansenista, incluidos simpatizantes jansenistas en Roma, y pruebas de que se publicaron libros y folletos jansenistas, no en aleatorio, pero de acuerdo con un plan coordinado. Estos documentos fueron enviados a Louis; el rey francés estaba horrorizado ante lo que parecía una prueba irrefutable de que el jansenismo era una poderosa conspiración viviente, cuyos tentáculos se extendían tanto dentro como fuera de Francia.

Louis no perdió tiempo en arrestar a los principales corresponsales franceses de Quesnel. El Papa Clemente XI (1700-1721) se unió a la reacción anti-jansenista, publicando la bula *Vineam Domini* en 1705, que declaraba que era insuficiente suscribir el Formulario anti-jansenista de 1656 sin confesar positivamente que el jansenismo era una herejía. Esta fue la aniquilación final de la distinción entre derecho y hecho de Arnauld. Sorprendentemente, uno de los principales impulsores de *Vineam Domini* fue el arzobispo Fénelon de Cambrai, a menudo admirado por los protestantes como un hombre verdaderamente espiritual (ver Capítulo 7, sección 2.3). Habiendo sido completamente derrotado por el obispo Bossuet de Meaux en la controversia quietista, este estallido anti-jansenista fue la venganza de Fénelon, pues Bossuet siempre había sido ambivalente sobre el jansenismo, y en tiempos recientes incluso había apoyado las *Reflexiones* de Quesnel.

En 1706, se pidió a las monjas de Port-Royal que se suscribieran a la bula *Vineam Domini*. Firmaron de mala gana, pero agregaron la frase "sin perjuicio de la paz clementina". Su obstinación en este punto fue castigada negándoles los sacramentos, pero ni siquiera esto pudo quebrantar su espíritu. La paciencia de Luis XIV finalmente se rompió con estas monjas obstinadamente jansenistas. Ahora le pidió al Papa Clemente XI que emitiera una bula suprimiendo Port-Royal. Clemente dudó mucho, pero finalmente consintió.

En octubre de 1709, el jefe de policía de Luis, el marqués de Argenson, entró en Port-Royal con sus hombres y leyó un decreto real,

basado en la bula de Clemente. Las veintidós monjas supervivientes fueron dispersadas por la fuerza, cada una escoltada por tropas como si fueran amenazas mortales para el bienestar público. Luego, en 1711, Port-Royal fue destruido: el convento, las casas, la iglesia, incluso el cementerio, todo pulverizado hasta convertirse en escombros. Los cadáveres de alrededor de tres mil devotos de Port-Royal fueron desenterrados de sus tumbas en el cementerio; algunas familias ricas rescataron los cuerpos de parientes y los reubicaron, pero los cuerpos de los pobres simplemente fueron arrojados a un pozo común. De esta manera ignominiosa terminó la vida y la historia de Port-Royal, el corazón visible de la espiritualidad jansenista, una vez ilustre por la Madre Angélique, Saint-Cyran, el Gran Arnould,

Port-Royal se había ido, pero el jansenismo como movimiento todavía estaba vivo en Francia. Había varios conventos y obispos jansenistas e innumerables simpatizantes jansenistas entre el bajo clero. Además, ya se había desarrollado una convergencia total entre el jansenismo y el galicanismo. Los galicanos que consideraban el concordato de 1693 entre Luis y Roma como una traición a la Iglesia francesa ahora se alinearon con los jansenistas como víctimas del nuevo eje Luis-Roma. De ahí que muchos políticos y abogados galicanos se alistaran en el bando jansenista.

14. La crisis de Unigenitus

Quesnel desencadenó una nueva ronda de conflictos. La Inquisición había promulgado una condena de las Reflexiones en 1707 después de catorce años de vacilantes vacilaciones. La implementación de esta condena en Francia también fue confiada a la Inquisición, y por ese motivo los ministros galicanos del gabinete de Luis se opusieron. Esto inspiró a Quesnel a publicar otra edición de las Reflexiones, muy ampliada, a la que adjuntó un prefacio elogioso del célebre Bossuet, el predicador más grande de Francia, que había escrito en privado algunos años antes. (Bossuet había muerto en 1704.) Como ya hemos señalado, Bossuet era ambivalente sobre el jansenismo. No le gustaba su insubordinación y la distinción entre la ley y los hechos, pero admiraba su integridad moral y su oposición al laxismo.

La nueva edición de las Reflexiones, con el prefacio de Bossuet, provocó una feroz reacción contra los jansenistas en Francia. Louis, enfurecido, hizo redactar una "directiva" que respaldaba la condena romana del libro. El arzobispo Fénelon, todavía en la cruzada contra el jansenismo, fue nuevamente muy activo en esta política, al igual que los jesuitas. Las personas que aprobaron las Reflexiones fueron descritas en la directiva real como "cómplices de la herejía". Sobre esta base, Fénelon consiguió que dos obispos bajo su jurisdicción publicaran cartas pastorales condenando las Reflexiones. Las cartas fueron colocadas en las paredes del palacio del arzobispo Noailles de París, un conocido enemigo de los jesuitas y admirador de las Reflexiones que había recomendado el libro de Quesnel a su clero. Noailles tomó represalias con un ataque mordaz contra toda la orden jesuita,

El rey Luis y la facción antijansenista le pidieron al Papa que emitiera otra condena formal de las Reflexiones, con la promesa de que Luis obligaría a todos los obispos franceses a someterse. En consecuencia, el 8 de septiembre de 1713, Clemente XI publicó una de las bulas más famosas de la historia católica romana, la bula Unigenitus. Fue una condena completa de las Reflexiones en particular y del jansenismo en general. El desafortunado Quesnel fue descrito como "un lobo rapaz, un falso profeta, un maestro de mentiras, un bribón, un hipócrita y un envenenador de almas". Unigenitus condenó ciento una proposiciones teológicas, algunas de ellas no jansenistas sino galicanas. ¡A los fieles católicos se les prohibió no solo hablar, sino incluso pensar en las proposiciones! Embarazosamente,

El arzobispo Fénelon se proclamó campeón de Unigenitus en Francia. Al hacerse cargo de la Asamblea del Clero, la maniobró hábilmente para apoyar la nueva campaña anti-jansenista. Posteriormente, ciento diecisiete obispos franceses se sometieron inequívocamente a Unigenitus. Quince, sin embargo, solo se presentaron con calificaciones,

mientras que ocho se negaron abiertamente. Un extraordinario alboroto teológico se apoderó de la nación. Solo en 1714, se publicaron unos doscientos libros y folletos sobre cómo los católicos franceses deberían responder a Unigenitus. Aquellos obispos que se opusieron a la bula recibieron el apoyo total del partido galicano y apelaron por encima de la cabeza del Papa a un concilio general de la Iglesia. El parlamento con levadura jansenista consideró intolerable la condena del galicanismo por parte de la bula y se resistió amargamente a ella; declararon que no lo registrarían legalmente, hasta que los obispos de Francia lo aceptaran colectivamente. Mientras tanto, las disputas sobre Unigenitus desataron una anarquía de guerra civil verbal en la Sorbona.

Pero Louis estaba decidido a forzar a Unigenitus en la Iglesia y la nación, y amenazadoramente intimidó al parlamento con su presencia personal para registrar la bula (aunque con una cláusula de calificación que preservaba las libertades galicanas). La Sorbona también se sintió intimidada para someterse al rey implacable.

Sin embargo, la victoria de Luis no fue completa. El arzobispo Noailles de París lo sorprendió por un movimiento tortuoso, emitiendo una carta pastoral en la que prohibía a todos los sacerdotes de su diócesis reconocer a Unigenitus, bajo pena de suspensión, ¡pero también condenaba las Reflexiones! Para complicar las cosas, se siguieron imprimiendo las defensas de Quesnel y la simpatía activa por él entre el bajo clero fue sustancial. Henri François d'Aguesseau (1668-1751), procurador general de Luis, se sumó a la miseria de su rey al declarar que Unigenitus no tenía fuerza de ley en Francia, porque el parlamento lo había registrado bajo coacción:

Ninguna constitución papal en materia de doctrina puede ser investida con la autoridad del rey, sin una aceptación legítima y suficiente por parte de la Iglesia Galicana; hacer lo contrario sería reconocer al Papa como el juez infalible y único de la fe, en contra de las máximas fundamentales de nuestras libertades.

Luis estaba ahora loco de rabia, y su ira se gastó en el desventurado Noailles, que fue expulsado de la Asamblea del Clero y prohibido salir de Francia para defender su caso en Roma.

Louis intentó ahora que el parlamento registrara una decisión de que el parlamento mismo se adhirió a Unigenitus y que todos los obispos de Francia debían firmar una declaración sometiéndose a la bula. Esta vez hubo una obstinada oposición a las medidas del rey que no pudo superar. La policía arrestó a unos dos mil presuntos jansenistas y detuvo a unos diez mil más para interrogarlos. En el verano de 1715, el papa Clemente finalmente se rindió a la presión implacable de Luis y acordó convocar un consejo nacional francés con el propósito de deponer al todavía recalcitrante Noailles y hacer cumplir Unigenitus de una vez por todas en el clero francés.

15. La Regencia: el jansenismo vuelve a respirar

En el apogeo de la crisis, en septiembre de 1715 Luis murió. Su heredero fue su bisnieto, Luis XV (nacido en 1710, reinó de 1715 a 1774), un simple bebé, por lo que una Regencia tomó el poder bajo el poderoso noble Philippe d'Orléans (1674-1723), sobrino del difunto rey. Para alegría de los jansenistas, Philippe anuló todas las medidas antijansenistas del reinado anterior. Todos los prisioneros jansenistas fueron puestos en libertad; El padre Le Tellier, el confesor jesuita del viejo rey, fue destituido de la corte y los obispos de toda Francia prohibieron a los jesuitas predicar en sus diócesis. Noailles fue restaurado a un gran favor. Fue un cambio notable.

¿Por qué esta impresionante oleada de apoyo al jansenismo bajo el nuevo regente? Entre el clero secular (aquellos que no pertenecen a una orden religiosa), se ha sugerido que la simpatía jansenista surgió porque una nueva generación había ingresado al sacerdocio. La formación adecuada en un seminario pastoral (según lo ordenado por el Concilio de Trento) se hizo efectiva en Francia solo en la segunda mitad del siglo XVII. Entre 1642 y 1698, se establecieron no menos de ciento cuatro seminarios. Por tanto, el clero secular que se enfrentó a Unigenitus era diferente de sus predecesores. Su formación en el seminario les había inculcado dos principios: (i) el deber principal del cuidado pastoral, y en ese sentido, Reflexiones de Quesnel era uno de los libros más útiles que había; (ii) el papel especial de los párrocos en la vida de la iglesia, una convicción que los hizo identificarse con los puntos de vista galicanos condenados en Unigenitus. El jansenismo de esta nueva generación de sacerdotes fue impulsado menos por la teología, más por preocupaciones pastorales prácticas. Vieron en el jansenismo una espiritualidad devota y una moralidad seria que parecía la necesidad urgente del momento, y lo mismo que los sacerdotes deberían estar tratando de cultivar entre sus feligreses.

El clero regular (los que pertenecen a una orden religiosa) estaba más motivado teológicamente en su jansenismo. Aquellas órdenes que apreciaban la erudición humanista, como los benedictinos, simpatizaban con la apelación jansenista a la Biblia y Agustín, parecía parte de la búsqueda "ad fontes" (de regreso a las fuentes) de todo humanismo. Los dominicos, por su parte, dedicados a la teología tomista, estaban cada vez más consternados por el pelagianismo jesuita, por lo que se acercaron más a los jansenistas, sobre todo porque creían ver en los jansenistas un acercamiento a Aquino.

Finalmente, también existía ahora una antipatía generalizada hacia los jesuitas entre el bajo clero. Esto produjo una simpatía reactiva por los jansenistas como víctimas de la persecución de los jesuitas.

Las actitudes hacia Unigenitus cambiaron de la noche a la mañana bajo el nuevo gobierno de Regencia. La Sorbona declaró que se había sometido a Unigenitus solo bajo coacción. Veinticinco obispos más se retractaron de su sumisión aparentemente completa, afirmando que había sido condicional. A fines de 1716, el parlamento había retirado su presentación. La aversión a Unigenitus, aliada con un fuerte sentimiento galicano, estaba empujando a importantes sectores de la Iglesia católica francesa a contemplar abiertamente algún tipo de ruptura formal con el papado. Un trabajo clave publicado en 1716 que expresó gran parte de este estado de ánimo fue *Del derrocamiento de las libertades de la Iglesia galicana en el asunto de la Constitución "Unigenitus"*, de Nicolas Le Gross (1675-1751). El tratado de Gross exaltaba al párroco ordinario como esencialmente igual al obispo en el gobierno de la Iglesia.

Cuatro obispos jansenistas apelaron ahora contra Unigenitus ante un concilio general de toda la Iglesia (fueron apodados los "apelantes"). Fueron apoyados por una gran mayoría en la Sorbona y por otros doce obispos, incluido el arzobispo Noailles. El papa Clemente XI, harto del problemático prelado de París, quiso despojarlo de su rango de cardenal, pero el regente se resistió a esta medida. En 1718, Clemente condenó a los cuatro recurrentes en la bula *Pastoralis Officii* y los excomulgó. La bula requería que todos los fieles se sometieran a Unigenitus o fueran igualmente excomulgados. Noailles, sin embargo, apeló contra la nueva bula. Se vendieron diez mil copias de su apelación. Este fue el cenit de la fuerza numérica del jansenismo: alrededor del diez por ciento de todo el clero francés y el setenta y cinco por ciento del clero parroquial de París,

Pero el Regente ahora se apartó del abismo. Philippe d'Orléans era un aristócrata de mentalidad mundana que no tenía profundas convicciones religiosas ni estómago para el último paso del cisma, con todo el desorden que inevitablemente traería. El Papa Clemente también había visto la sabiduría de un enfoque más conciliador. Por lo tanto, dio poder al secretario personal de Philippe, Dubois, para llegar a un compromiso. Siguiendo el consejo de Dubois, el Regente ahora intimidaba a los intransigentes jansenistas haciendo quemar en público los escritos jansenistas. Luego se ganó al molesto Noailles para encabezar un comité episcopal, cuya misión era redactar una aceptación vagamente redactada de Unigenitus que todos pudieran suscribir sin violar su conciencia. El comité de Noailles produjo los bienes en 1720: una declaración conocida como "el Acomodamiento", adornada con la propia firma de Noailles.

16. El invierno del jansenismo

El año de la acomodación1720, puede tomarse como un marcador conveniente para la cuarta y última fase del jansenismo. El distinguido historiador católico francés Daniel-Rops comparó las cuatro fases del jansenismo con las cuatro estaciones: la primavera de Saint-Cyran, el verano de Arnauld, el otoño de Quesnel y ahora el invierno, que carecía de una figura dominante de estatura espiritual. Quesnel había muerto en Amsterdam en diciembre de 1719, todavía negándose a aceptar a Unigenitus y apelando a un futuro concilio general de la Iglesia para justificarlo. Con su muerte llegó el inicio del invierno del jansenismo.

El Acomodamiento, a pesar de traer la paz oficial, dejó al movimiento jansenista todavía presente y capaz de causar grandes problemas dentro del catolicismo francés. En diciembre de 1720, los cuatro obispos jansenistas —los apelantes— repitieron su llamamiento sobre la cabeza del Papa Clemente a un concilio general. Muchos párrocos suscribieron el llamamiento. Clemente murió al año siguiente, y su sucesor, Inocencio XIII (1721-174), entabló discusiones diplomáticas con los jansenistas que sólo pueden describirse como confusas, si no anárquicas. El siguiente papa, Benedicto XIII (1724-1730), adoptó una línea mucho más dura. Declaró que Unigenitus era un artículo de fe para todos los hijos leales de la Iglesia. Esto, sin embargo, creó el telón de fondo para un nuevo furor: en 1726, el obispo Jean Soanen de Sénez (1647-1740) publicó una carta pastoral retirando su sumisión a la Acomodación,

Un gobierno indignado ordenó al arzobispo de Soanen, de Tencin de Embrun, que reuniera un consejo provincial para juzgar a Soanen. Pero treinta y un obispos declararon su apoyo a Soanen, y él logró alargar el proceso con interminables apelaciones y objeciones legales. Sin embargo, finalmente, en 1727, el consejo lo suspendió. Soanen fue desterrado al monasterio de Chaise-Dieu, donde murió en 1740, todavía desafiante. Durante esos últimos trece años fue un mártir jansenista vivo. ¿Por qué, podemos preguntarnos, se señaló a Soanen para tal persecución, mientras que otros obispos jansenistas quedaron indisciplinados? Básicamente fue simplemente porque Soanen no era de rango noble; no tenía conexiones entre las grandes familias de Francia para proteger sus intereses, algo extremadamente inusual para un obispo francés en ese momento. Su martirio fue tanto un fenómeno de clase social como teológico.

El caso de Soanen encendió de nuevo las llamas jansenistas. En todo el país, los jansenistas aclamaban al obispo como un mártir de la verdad. Durante este nuevo auge, se fundó un nuevo periódico jansenista, el Ecclesiastical News, que apareció por primera vez en febrero de 1728. Impreso y distribuido en secreto, se leyó fuera de los

círculos jansenistas y continuó su publicación hasta 1803. Su logro en desafiar a la policía más eficiente La fuerza en la Europa cristiana (las autoridades francesas nunca pudieron rastrear a sus escritores o impresores) dio al periódico una gran celebridad y un público devoto. Con invectivas periodísticas, mantuvo un flujo constante de críticas dirigidas a las corrupciones clericales, los jesuitas y cualquier otra cosa que ofendiera las sensibilidades jansenistas.

El arzobispo Noailles habría asumido el liderazgo de esta nueva manifestación del sentimiento jansenista, pero la muerte lo interrumpió en 1729. Bajo la intensa presión del cardenal André Hercule de Fleury (1653-1743), el nuevo gobernante de Francia durante la minoría de Luis XV (Philippe d ' Orleans murió en 1723), Noailles murió profesando una completa sumisión a Roma y Unigenitus, y condenando a Quesnel y las Reflexiones. La gente de París no se impresionó y cantó canciones burlonas sobre el voluble arzobispo. Pero Noailles rió el último. ¡Había preparado un documento secreto en el que se retractaba de su presentación y se publicó después de su muerte!

El nuevo arzobispo de París, de Vintimille, no era jansenista. La capital de Francia había perdido ahora los treinta y cuatro años de protección episcopal para el jansenismo que había disfrutado bajo Noailles. La entrega de De Vintimille inició una nueva y feroz represión: la Sorbona fue purgada de simpatizantes jansenistas; sospecha que el clero parisino fue suspendido; los seminarios sospechosos fueron cerrados o puestos bajo un nuevo liderazgo anti-jansenista. En 1730, el cardenal Fleury emitió una declaración de que Unigenitus era tanto un juicio vinculante de la Iglesia católica como una ley del estado francés. De ahora en adelante, todo el clero que no se sometiera a Unigenitus en los términos más claros se vería privado. Se prohibieron las apelaciones al parlamento. Esta declaración fue registrada por el parlamento, pero solo bajo extrema coacción, implicando la intimidante presencia personal en el parlamento del joven rey Luis XV (ahora veinte años). Incluso entonces, algunos magistrados jansenistas fueron lo suficientemente intrépidos como para intentar retrasar las cosas. Sin embargo, la declaración quedó registrada. Esto asustó a la mayoría del clero para que se sometiera.

Pero no todos. El jansenismo estaba ensangrentado pero imperturbable: una minoría sustancial del clero parroquial permaneció desafiante, junto con muchos magistrados inspirados por una mezcla de galicanismo y jansenismo. Por lo tanto, el parlamento se unió en defensa del clero jansenista perseguido, a pesar de la prohibición de Fleury; y cuando el gobierno se negó a hacer caso, toda la profesión jurídica se declaró en huelga en agosto de 1731.

17. Los convulsionarios y la transformación final del jansenismo

Llegó ahora a escena el episodio más extraño de toda la historia del jansenismo: el movimiento entró en una fase pentecostal-carismática. El estallido se centró en la tumba de un joven diácono, François de Paris, un graduado en teología del seminario de Saint-Magloire, distinguido por su devoción y hostilidad hacia Unigenitus (lo había maldecido en su lecho de muerte). El diácono jansenista había sido enterrado en la parroquia Saint-Médard de París en 1727. En su tumba comenzaron a ocurrir acontecimientos religiosos extraordinarios: curaciones, hablar en lenguas, profecías, danzas en el Espíritu y convulsiones. Desde el último de estos fenómenos, los afectados fueron apodados los "Convulsionarios". Muchos acudieron en masa a Saint-Médard para observar y participar. Los jansenistas más sobrios la encontraron desagradable, pero la mayoría la acogieron con gusto como una intervención divina que apoyaba la causa jansenista. Los milagros se popularizaron en las Noticias Eclesiásticas. Durante un tiempo, pareció que los ojos de toda Francia estaban puestos en las carismáticas payasadas de Saint-Médard, y el gobierno del cardenal Fleury se equivocó temporalmente por esta aparente reivindicación celestial del jansenismo.

Sin embargo, Fleury finalmente tomó medidas. Primero, puso fin a la dañina huelga legal con una fórmula ambivalente que permitió a los abogados afirmar que habían ganado. En segundo lugar, cerró el cementerio de Saint-Médard mediante una decidida acción policial en enero de 1732. Alguien colocó un cartel satírico en las puertas del cementerio cerrado a la fuerza:

Dios, toma nota: por orden real,

Los milagros están prohibidos en este lugar.

Los convulsionarios dispersos llevaron una vida propia separada hasta el final del siglo, reuniéndose en casas privadas para profetizar, hablar en lenguas y convulsionar. En última instancia, la mayoría de los jansenistas los repudió, avergonzados por lo que percibían como irracionalidades.

A raíz del asunto Saint-Médard, el jansenismo experimentó su transformación final en un movimiento mayoritariamente no clerical. Ya no estaba dirigido por sacerdotes o monjes como Saint-Cyran, Arnould, Quesnel o las monjas de Port-Royal, sino por los laicos de clase media, que ejercían sus músculos a través del parlamento. La figura más importante del jansenismo en esta última fase fue el abogado Louis Adrien Le Paige (1712-1802). Era "alguacil del Temple", cargo feudal que el gran noble, el príncipe de Conti, tenía en su poder para otorgar a

quien quisiera; el puesto estaba exento de todas las jurisdicciones normales del gobierno francés. Le Paige la transformó en un centro neurálgico de la actividad jansenista. Su obra maestra fue su tratado *Cartas históricas sobre las funciones esenciales del Parlamento* (1753-174),

Cuando el cardenal Fleury murió en 1743, el rey Luis XV asumió el gobierno personal sobre el reino. Un nuevo estado de ánimo de beligerancia anti-jansenista se apoderaba ahora de muchos clérigos, que Fleury había refrenado porque no deseaba crear mártires (tal vez estaba obsesionado por el espectáculo de Soanen). Con la mano restrictiva de Fleury desaparecida, el clero anti-jansenista ahora comenzó a exigir que, como condición de los últimos ritos, los moribundos deben presentar una “carta de confesión” firmada por un sacerdote debidamente autorizado. Los laicos jansenistas convencidos podrían encontrarse fácilmente sin esa carta, sin poder encontrar un sacerdote autorizado que fuera jansenista y que les firmara la carta.

El nuevo arzobispo de París (desde 1746), Christophe de Beaumont, agresivo opositor del jansenismo, siguió esta política en su diócesis. El resultado fue un gran escándalo en 1749: el funeral de Charles Coffin, ex rector de la Universidad de París y famoso jansenista. Negado los últimos ritos por no tener carta de confesión, tuvo que ser enterrado en tierra no consagrada. Cuatro mil personas asistieron a su funeral, demostrando solidaridad con él. Esto provocó un nuevo brote de militancia de inspiración jansenista en el parlamento. Fue a raíz de esta controversia sobre las cartas de confesión que el filósofo francés anticristiano, Voltaire, hizo una famosa observación:

¿No sería justo y razonable sugerir que todo el asunto habría terminado satisfactoriamente estrangulando al último jesuita con los intestinos del último jansenista?

Los magistrados parlamentarios, en todo caso, intervinieron en la controversia y prohibieron a los sacerdotes exigir cartas de confesión, o incluso atacar el jansenismo en los sermones. Además, acusaron al arzobispo Beaumont de promover el cisma mediante su persecución de los jansenistas. Luis XV intervino y anuló el parlamento al decretar que ningún sacerdote podía ser procesado legalmente por negarse a administrar los sacramentos. El Parlamento, sin embargo, respondió al rey emitiendo una declaración desafiante. La situación se complicó por el intento del arzobispo Beaumont de purgar a los jansenistas del organismo rector del Hospital General de París (una asociación de instituciones caritativas para el cuidado de los pobres y desamparados). Los gobernadores apelaron al parlamento, que defendió su causa.

Siguieron dos años de disputas entre el parlamento y el rey Luis, de 1749 a 1751, que culminaron con otra huelga total de la profesión

jurídica. Louis obligó a los magistrados a volver a trabajar por decreto real directo, solo para verlos aceptar una serie de quejas de los laicos jansenistas a quienes los sacerdotes antijansenistas les habían negado los sacramentos. Una vez más, el parlamento desafió todos los intentos de Louis de detenerlos. A principios de 1753, un comité de magistrados jansenistas redactó una "Gran protesta" contra todos los presuntos crímenes de los obispos franceses. Esto luego se promulgó en nombre del parlamento. Luis reaccionó furiosamente desterrando a todos los magistrados del parlamento en mayo de 1753 y reemplazó el parlamento mismo con una nueva cámara real.

Finalmente, después de quince meses de enfrentamiento, Luis retrocedió y llegó a un compromiso con el parlamento desterrado, que luego recordó. Para resolver la controversia de las "cartas de confesión", Luis promulgó una ley de silencio: de ahora en adelante, ninguna de las partes en la disputa debía plantear el asunto. Cuando el arzobispo Beaumont violó esta ley al apoyar a uno de sus sacerdotes que rechazó los últimos ritos a una mujer jansenista, el rey exilió enojado al arzobispo. Louis también persuadió al Papa Benedicto XIV de que publicara la bula *Ex Omnibus* en 1756, que prohibía a los sacerdotes rechazar los últimos ritos a cualquier pecador que no fuera notorio, o a cualquiera que reconociera abiertamente su rechazo a *Unigenitus*. Así triunfó la moderación.

Al final de esta serie de controversias, el jansenismo se había transformado casi por completo de su carácter originalmente clerical, monástico, doctrinal-espiritual en algo así como una facción política laica dirigida por abogados, cuyo principal motivo era frenar los abusos de poder por parte de los políticos franceses. y jerarquía eclesiástica, y promover un ethos más republicano. Su historia como movimiento impulsado espiritualmente había terminado en gran parte. Los historiadores han discernido en esta forma final politizada de jansenismo una de las fuerzas que llevarían a Francia a su revolucionaria revolución de 1789, cuando el monarca y la aristocracia sancionados por la religión fueron derrocados y la democracia secular se estableció en su lugar.

18. Jansenismo fuera de Francia

Aunque Francia fue el corazón del jansenismo, también penetró en otros países, notablemente Bélgica y el norte de Italia. Sin embargo, su mayor éxito fue en la República Holandesa. Aquí el catolicismo romano era una fe minoritaria en una tierra donde la Iglesia reformada holandesa tenía la lealtad de la mayoría. Sin embargo, esto funcionó a favor del jansenismo, ya que significaba que los católicos holandeses no estaban bajo presión de un gobierno católico romano para cumplir con los decretos papales, especialmente Unigenitus. Su libertad de enredos políticos también les dio una apertura a las ideas inconformistas que ninguna iglesia conectada con el estado podría permitirse. La gran ciudad holandesa de Utrecht, en particular, se convirtió en un semillero jansenista. Mientras tanto, los propios calvinistas holandeses alentaron el jansenismo, porque les parecía muy cercano en espíritu a su propia teología reformada.

Los católicos holandeses estaban gobernados por un "vicario apostólico". Esta figura fue elegida como arzobispo católico holandés por los sacerdotes adjuntos a la Catedral de Utrecht (conocida como el "capítulo" de la Catedral), pero a partir de entonces fue responsable ante el Papa. Varios de estos vicarios apostólicos del siglo XVII simpatizaban con el jansenismo; la simpatía se convirtió en un compromiso positivo en el caso de Peter Codde (1648-1710), quien en 1699 se negó a firmar el Formulario anti-jansenista del Papa Alejandro VII. En consecuencia, fue suspendido de su cargo por el Papa Inocencio XII, quien también disolvió el cabildo de la catedral de Utrecht. De hecho, Codde ignoró la suspensión y siguió gobernando a la comunidad católica holandesa. Esto fue posible por el hecho de que la gran mayoría de los sacerdotes católicos holandeses eran ahora jansenistas. Su apoyo fue considerablemente aumentado por los jansenistas de Bélgica, que huían de la persecución, especialmente después de Unigenitus en 1713. Cuando Codde murió, los católicos holandeses no tenían arzobispo y no pudieron elegir uno nuevo, ya que el capítulo de la catedral se había disuelto. Pero mantuvieron un suministro de nuevos sacerdotes, ordenados para ellos por obispos franceses que simpatizaban con el jansenismo.

Finalmente, en 1723, el clero católico holandés en Utrecht, firmemente comprometido con el jansenismo y hostil a Unigenitus, había llegado claramente a separarse del papado. Por su propia iniciativa, restablecieron el capítulo de la catedral de Utrecht y eligieron un nuevo arzobispo, Cornelius Steenhoven, que fue consagrado en 1724 por un obispo francés complaciente. Así nació la Iglesia jansenista holandesa, que ya no está en comunión con Roma. Fue numéricamente bastante fuerte en el siglo XVIII, pero disminuyó en el XIX. Los

jansenistas holandeses fueron objeto de gran estima por parte de muchos protestantes y católicos reformistas fuera de su propio país, debido a su estilo sencillo de adoración, su práctica de elegir a su clero y el uso de una Biblia y liturgia holandesa (es decir, no en latín, pero en el idioma nativo de su país — notable en el catolicismo romano antes del Concilio Vaticano II de 1962-5). También imprimieron y distribuyeron una gran cantidad de escritos jansenistas, ayudados por el hecho de que Holanda era entonces el centro de la industria gráfica europea.

La Iglesia jansenista holandesa todavía mantiene una pequeña existencia hoy como los “Viejos Católicos” holandeses, en comunión con la Iglesia Anglicana.

19. Los efectos a largo plazo del jansenismo

Es difícil resumir los efectos a largo plazo de un movimiento tan complejo como el jansenismo. Negativamente, su derrota (especialmente a través de la bula *Unigenitus* de 1713) supuso la virtual aniquilación de la doctrina agustiniana de la gracia dentro de la Iglesia Católica Romana. Al condenar el jansenismo, Roma había condenado inconsciente e indirectamente a Agustín. La controversia de larga duración también sirvió para envenenar la vida de la Iglesia del catolicismo francés, contribuyendo a hacerlo cada vez más vulnerable al ataque de las fuerzas anticristianas en el siglo XVIII, que culminó con la campaña de descristianización de la revolución de 1789.

Después de que el jansenismo dejó de ser una fuerza espiritual significativa para la reforma en la Iglesia católica francesa, sobrevivió de otras formas menos tangibles. En general, había logrado impregnar grandes sectores del catolicismo francés con la levadura de una nueva seriedad sobre la vida moral y religiosa, incluso cuando la teología jansenista distintiva no se comprendía ni se aceptaba. (En la Francia de hoy, la palabra "jansenista" ha persistido como una descripción de una persona de rigor moral inusual y seriedad, muy similar a la palabra "puritano" en inglés.) Varias órdenes religiosas inspiradas en Port-Royal continuaron función después de su demolición en 1711, como las Hermanas de Santa Marta. Las escuelas inspiradas en las "pequeñas escuelas" de Port-Royal, imbuidas de un espíritu jansenista, también perduraron en Francia hasta finales del siglo XIX.

El siglo XIX también fue testigo del crecimiento de una fascinación (principalmente en Francia) por la historia de Port-Royal y las vidas de sus monjas y hombres solitarios, vistos como héroes espirituales. Este "culto" de Port-Royal ha tenido una gran dosis de romanticismo: admiración por los rebeldes contra la autoridad y simpatía por los perseguidos. Aun así, ha generado una cantidad colosal de literatura y ha ayudado a mantener viva la memoria del jansenismo tal como era en su época primaveral y veraniega.

La mayor fuente de influencia jansenista moderna, sin embargo, se encuentra en los escritos de Blaise Pascal, ahora ampliamente aceptado como un filósofo importante (una designación que lo habría sorprendido, ya que todo lo que deseaba ser era un apologista cristiano). Las Cartas Provinciales de Pascal, hasta cierto punto, pero mucho más sus *Pensées*, continúan introduciendo a cada nueva generación en la mente del más grande pensador del jansenismo. Puede que no haya mucha teología jansenista abierta en los *Pensées*, pero está impregnada del sentido típicamente jansenista de la fragilidad humana y la corrupción, y de la insuficiencia de la razón o la moral como base

para encontrar a Dios. En esa medida, perpetúa la perspectiva impulsada por Jansen y Saint-Cyran.

Michael Baius (1513-1589)
Luis de Molina (1535-1600)
Robert Belarmino (1542-1621)
Francisco de Sales (1567-1622)
Pierre de Bérulle (1575-1629)
Vincent de Paul (c.1581-1660)
Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)
Jean Racine (1639-1699)

Jansenistas

Saint-Cyran (1581-1643)
Cornelius Jansen (1585-1638)
Madre Angélique (1591-1661)
Antoine Arnauld (1612-1694)
Isaac le Maistre de Sacy (1613-1684)
Blaise Pascal (1623-1662)
Madre Angélique de Saint-Jean (1624-1684)
Pierre Nicole (1625-1695)
Pasquier Quesnel (1634-1719)
Jean Soanen (1647-1740)
Cardenal Noailles (1651-1729)
Louis Adrien Le Paige (1712-1802)

Reyes, papas, políticos

Cardenal Richelieu (1585-1642)

Rey Enrique IV (1589-1610)

Cardenal Mazarin (1602-61)

Rey Luis XIII (1610-1643)

Rey Luis XIV (1643-1715)

Papa Inocencio X (1644-1655)

Cardenal Fleury (1653-1743)

Philippe d'Orléans (1674-1723)

Papa Inocencio XI (1676-1689)

Papa Clemente XI (1700-1721)

Rey Luis XV (1715-1774)

Robert Belarmino: la necesidad y el beneficio de la oración

La Sagrada Escritura enfatiza la necesidad de la oración tan a menudo, nada se ordena más claramente que este deber. Por supuesto, el Dios todopoderoso sabe lo que necesitamos, como dice el mismo Señor en el Evangelio de Mateo; sin embargo, Él quiere que pidamos lo que necesitamos y que, por medio de la oración, lo agarremos, como si usáramos manos espirituales o cosas por el estilo. Escuchemos a nuestro Señor en el Evangelio de Lucas: "Debemos orar siempre, y no desmayar"; y nuevamente, "Velad, pues, orando en todo momento" (cap. 18 y 21). Escuche al apóstol: "Orad sin cesar", y el libro del Eclesiástico, "Nada te impida orar siempre" (cap. 18).

Estos mandamientos no significan que no debemos hacer otra cosa que orar. Más bien quieren decir que nunca debemos descuidar este ejercicio saludable y, a menudo, debemos participar en él. Así nos han enseñado nuestro Señor y Sus apóstoles. No oraron "siempre", en el sentido de omitir predicar a la gente, confirmando lo que decían con señales y milagros. Sin embargo, se podría decir que siempre rezaban, debido a la frecuencia con la que rezaban. Así también debemos entender estas palabras: "Mis ojos están siempre hacia el Señor"; y nuevamente, "Su alabanza estará siempre en mi boca"; y las palabras acerca de los apóstoles, "Estaban siempre en el templo, alabando y bendiciendo a Dios" ...

En resumen, la oración puede asegurarnos muchos dones, como tan bellamente nos enseña San Juan Crisóstomo en sus dos libros sobre la oración. Compara la oración con nuestras manos. Cuando nace un ser humano, está desnudo, indefenso y necesitado de todo. Pero no puede protestar contra su Creador, porque le ha dado manos, y estos son órganos incomparables, que le permiten a una persona conseguir comida, ropa, casa, etc., para sí mismo. Asimismo, en un sentido espiritual, no podemos hacer nada sin la ayuda de Dios; pero sí tenemos la capacidad de orar, el órgano espiritual supremo, mediante el cual podemos adquirir fácilmente todo para nuestras almas ...

También hay muchas otras bendiciones que fluyen de la oración. Primero, la oración trae luz a la mente. El ojo del alma no puede fijarse directamente en Dios, que es la luz, sin que Él lo ilumine. "Ven a Él y sé iluminado", dice David.

En segundo lugar, la oración fortalece nuestra confianza y seguridad; porque cuanto más hablamos con alguien, con más confianza nos acercamos a él.

En tercer lugar, la oración enciende el corazón de la caridad y hace que nuestra alma sea capaz de recibir dones aún mayores, como dice san Agustín.

Cuarto, la oración profundiza la humildad y el temor sano. Esto se debe a que quien ora confiesa que es un mendigo a los ojos de Dios y, por lo tanto, se humilla ante Dios y tiene cuidado de no entristecerlo, ya que necesita la ayuda de Dios en cada situación.

En quinto lugar, la oración genera en nuestra mente un desdén por todas las cosas buenas de este mundo. Todos los objetos de esta vida fugaz deben parecer baratos y despreciables a los ojos de quien medita continuamente sobre las cosas espirituales y eternas.

En sexto lugar, la oración nos da un gozo indecible, porque en la oración comenzamos a saborear la dulzura del Señor. Cuán grande es esta dulzura, podemos deducir solo de este hecho, que he conocido que algunas personas pasan no solo noches, sino incluso días y noches enteros en oración, sin ninguna dificultad o problema. En resumen, la oración no solo es útil y deliciosa, sino que también nos otorga nobleza y gloria. Los mismos ángeles veneran al alma que ven admitida tan a menudo e íntimamente para conversar con la divina Majestad.

Cardenal Robert Belarmino

El arte de morir bien, capítulo 7

Francisco de Sales: sé amable en tu arrepentimiento

Uno de los mejores actos de gentileza que podemos realizar es hacia nosotros mismos, no enfadarnos nunca con nosotros mismos ni con nuestras propias faltas. La razón, por supuesto, exige que estemos tristes y arrepentidos por los pecados cuando los cometemos. Aun así, no debemos dejarnos llevar por una pasión dura, lúgubre y vengativa contra ellos. Mucha gente se equivoca seriamente aquí. Están enojados consigo mismos por estar enojados, molestos consigo mismos por ceder a la aflicción y molestos consigo mismos por enojarse. Y por eso mantienen su corazón para siempre agitado por la ira. Parece como si el segundo enojo expulsara al primero, pero su efecto real es abrir una puerta a un nuevo enojo en el momento en que surge la oportunidad.

Además, estos sentimientos de ira, venganza y frustración contra nosotros mismos fomentan el orgullo; proceden enteramente del amor propio, que se turba y se inquieta al verse a sí mismo tan imperfecto. Debemos sentirnos disgustados por nuestros defectos de una manera pacífica, serena y firme. Un juez castiga mucho mejor a los malhechores cuando la razón guía sus sentencias, y procede con un espíritu tranquilo, en lugar de actuar con furia y resentimiento. Si juzga con rabia, castiga las faltas no según su naturaleza real, sino según su propia naturaleza. Asimismo, nos corregimos mucho más eficazmente mediante un arrepentimiento sereno y templado, en lugar de un arrepentimiento violento, apresurado y airado. El arrepentimiento con ira no procede de acuerdo con la naturaleza de nuestras faltas, sino de acuerdo con nuestros sentimientos.

Por ejemplo, una persona que aspira a la castidad se enfadará con una amargura desequilibrada por la menor ofensa cometida contra esa virtud en particular y, sin embargo, se reirá de una terrible calumnia que haya cometido. Por otro lado, una persona que odia la calumnia será torturada por alguna pequeña queja contra otra y, sin embargo, no hará nada de una flagrante ofensa cometida contra la castidad. Y así sucesivamente y así sucesivamente. Ahora bien, todo esto se deriva enteramente de esta causa, que tales personas no se guían por la razón sino por la emoción al evaluar sus conciencias.

Créeme, Filotea, las reprimendas de un padre dadas de una manera amable y afectuosa tienen mucho más poder que la furia y la fiereza para enderezar a un niño. Del mismo modo, cuando nuestro corazón ha cometido algún pecado, si lo tomamos en cuenta con reprensiones suaves y tranquilas, teniendo compasión por él en lugar de pasión contra él, y alentándolo a cambiar sus caminos, nuestro arrepentimiento durará mucho más y penetrará mucho más profundo que un arrepentimiento petulante, reprochable y furioso.

Francisco de Sales

Introducción a la vida devota, Parte 3, Capítulo 9

Bossuet: la muerte del príncipe de Condé

[Luis de Borbón, el príncipe de Condé (1621–86), fue uno de los generales más importantes de Francia del siglo XVII. Su brillantez militar en la Guerra de los Treinta Años contra los Habsburgo inició el dominio francés de la Europa continental; cuando murió, se había ganado el apodo de "el Gran Condé" por sus habilidades en el campo de batalla.]

Al comenzar esta oración, en la que propongo celebrar la gloria inmortal de Luis de Borbón, el príncipe de Condé, me siento abrumado tanto por la nobleza de mi tema como, con toda honestidad, por la inutilidad de mi intento. . ¿Hay alguna parte del mundo habitado que no haya oído hablar de las victorias del Príncipe de Condé y de los asombrosos acontecimientos de su vida? La gente habla de ellos en todas partes. El francés que los ensalza ante los extranjeros no les dice nada que no sepan. No importa cuán exaltado sea el tono en el que pueda cantar sus alabanzas, todavía sentiría una convicción en sus corazones de que merezco una reprimenda por estar tan lejos de hacerle justicia ...

¿Qué estaba ocurriendo en esa alma en ese momento [cuando murió]? ¿Qué nueva luz le iluminaba? ¿Qué resplandor repentino traspasó la nube e inmediatamente dispersó toda la oscuridad de los sentidos, e incluso las mismas sombras de la fe? ¿Me atrevería a decir las santas obscuridades de la fe? En ese momento, ¿qué pasó con los títulos de dignidad terrenal que adulan nuestra vanidad? Al borde mismo de la gloria, en el amanecer de una luz tan hermosa, ¡oh, cuán

rápidamente se desvanecen los fantasmas del mundo! ¡Oh, cuán tenue parece entonces el esplendor de la más ilustre victoria! Cuán profundamente, pues, despreciamos la gloria de este mundo; ¡Cuán profundamente deploramos que nuestros ojos hayan sido engañados alguna vez por su brillo! Venid ahora, pueblo, venid ahora, o más bien, príncipes, señores y jueces de la tierra, y sacerdotes que abres las puertas del cielo. Sobre todo, ustedes, príncipes y princesas, noblemente surgidos de una larga línea de reyes: las luminarias de Francia, pero hoy en las sombras, cubiertas por nubes de dolor, vengan ahora, vengan y vean lo poco que queda de un nacimiento tan honorable, una majestad tan elevada, una gloria tan deslumbrante! Mire a su alrededor por todos lados. Vea todo lo que la pompa y la devoción pueden hacer para honrar a un héroe tan imponente. Ver títulos e inscripciones, tokens vacíos de lo que ya no existe. Ve sombras llorando alrededor de un ataúd: imágenes frágiles de un dolor barrido por el tiempo, junto con todo lo demás. Vea columnas que parecen levantar al cielo la grandiosa evidencia de nuestra nada. De hecho, nada falta en todos estos honores: ¡nada salvo aquel a quien se ofrecen! Lloro, entonces, por este residuo insustancial de vida humana; lloro por la triste inmortalidad que otorgamos a los héroes.

Pero acérquense todos ustedes que tan ardientemente persiguen una carrera de gloria militar, ¡espíritus valientes y guerreros! Acércate especialmente. ¿Quién fue más digno que él para guiarte? ¿Encontraste alguna vez a un líder tan honorable? Lloren por ese gran capitán, y mientras lloran, digan: "Aquí está el hombre que nos condujo a través de todos los peligros, cuya influencia moldeó a tantos otros capitanes famosos, inspirados por su ejemplo a los más altos honores de la batalla. ¡Su misma sombra aún podría ganar batallas! En su silencio, su mero nombre despierta nuestras almas. Y, sin embargo, al mismo tiempo, nos advierte: si al morir encontramos algún descanso de nuestras labores, si llegamos preparados para nuestro hogar eterno, entonces los siervos de un rey terrenal también debemos servir al Rey del Cielo. . "

Sí, sirva a ese Rey inmortal y siempre misericordioso. Él considera un suspiro o un vaso de agua fría dado en Su nombre, mucho más de lo que el mundo considera el derramamiento de tu sangre. Empiecen a contar el tiempo de su provechoso servicio desde el día en que se entregaron a un Señor tan amoroso.

Y tú, a quien el príncipe honró al hacerte sus amigos, ¿no vendrás tú también? En cualquier grado que hayan disfrutado de su confianza, vengan todos y rodeen este sepulcro. Deja que tus lágrimas se mezclen con las oraciones. Y mientras admira en este gran príncipe una amistad tan maravillosa y un compañerismo tan dulce, no descuide el recuerdo de un héroe cuya valentía en la batalla fue igualada por su bondad personal. Entonces seguirá siendo supreciado maestro; cosecharás

dividendos de sus virtudes; y su muerte, que lloras, te servirá de consuelo y ejemplo.

Jacques-Bénigne Bossuet
Sobre la muerte del gran Condé

Pensées de Pascal

172. Dios ordena todas las cosas suavemente, y Su manera es infundir el cristianismo en nuestras mentes con argumentos razonados y en nuestros corazones con gracia. Tratar de infundirlo en nuestros corazones y mentes con fuerza y con amenazas simplemente infundiría terror, no cristianismo.
173. Si sometemos todo a la razón, no quedará nada misterioso o sobrenatural en el cristianismo. Pero si violamos los principios de la razón, nuestro cristianismo será tonto y sin sentido.
190. Las pruebas filosóficas de la existencia de Dios son tan inaccesibles al razonamiento humano y tan complicadas que causan poca impresión. Incluso si ayudaron a algunas personas, sería solo por el breve período de su atención a la prueba. Una hora después, ¿tendrían miedo de haber cometido un error!
192. Conocer a Dios sin conocer nuestra propia pobreza produce orgullo. Conocer nuestra pobreza sin conocer a Dios produce desesperación. Conocer a Jesucristo logra el verdadero equilibrio, porque en Él conocemos tanto a Dios como a nuestra propia pobreza.
380. No se sorprenda cuando vea gente sencilla que cree sin discutir. Dios hace que lo amen y se odien a sí mismos. Inclina sus corazones a la fe. Nunca creeremos con un asentimiento y una fe efectivos a menos que Dios incline nuestro corazón. Pero en el momento en que Él haga esto, creeremos. David sabía esto perfectamente bien: "Inclina mi corazón a tus testimonios" [Salmo 119: 36].
417. No solo conocemos a Dios solo a través de Jesucristo; nos conocemos a nosotros mismos solo a través de Jesucristo. Conocemos la vida y la muerte solo a través de Jesucristo. Aparte de Jesucristo, no podemos conocer el significado de nuestra vida, nuestra muerte, Dios o nosotros mismos. Por lo tanto, sin la Escritura, cuyo único tema es Cristo, no sabemos nada y no podemos ver nada en la naturaleza de Dios, o en la naturaleza misma, nada excepto sombras y confusión.

423. El corazón tiene sus razones de las que la razón no sabe nada.

424. Es el corazón, no la razón, lo que percibe a Dios. Esto es fe: percibir a Dios con el corazón, no con la razón.

688. ¿Qué es el yo? ... ¿Y un hombre que se deleita con una mujer por su belleza? ¿Se deleita en ella? No, porque la viruela destruirá su belleza sin destruir su persona, y pondrá fin a su deleite en ella. ¿Qué pasa si alguien se deleita en mí por mi inteligencia o memoria: se deleita en mí, en mí mismo? No, porque podría perder estos atributos sin perderme a mí mismo. Entonces, ¿dónde está este "yo", ya que no parece estar ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo podemos deleitarnos en el cuerpo o el alma si no es a causa de sus atributos, que pueden perecer y, por lo tanto, no definen el yo básico? ¿Debemos deleitarnos en la esencia del alma de una persona, en abstracto, independientemente de los atributos que pueda tener? Eso es imposible y erróneo. Por lo tanto, nunca nos deleitamos en las personas, solo en los atributos.

Blaise Pascal

Pensées

Memorial de Pascal

El año de gracia 1654

Lunes 23 de noviembre, día de San Clemente,
papa y mártir, y otros en el martirologio.

La víspera del día de San Crisógono, mártir y otros.

Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta aproximadamente la
medianoche,

FUEGO

DIOS de Abraham, DIOS de Isaac, DIOS de Jacob
no el de los filósofos y eruditos

Certeza. Certeza. Emoción. Alegría. Paz

DIOS de Jesucristo

Mi dios y tu dios^{[15](#)}

Tu DIOS será mi DIOS^{[dieciséis](#)}

Olvidado por el mundo y por todos, aparte de DIOS

Solo se le puede encontrar por las formas que se enseñan en el Evangelio.

Valor del alma humana

Padre justo, el mundo no te conocía, pero yo te conocía^{[17](#)}

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría

Me fui

Me abandonaron, la fuente de agua viva^{[18](#)}

Dios mío, ¿me dejarás?

¿No puedo estar eternamente separado de él?

Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a quien enviaste,
Jesucristo.[19](#)

Jesucristo

Jesucristo

Me fui; Huí de él, lo negué, lo crucifiqué

Que nunca me separe de él

Él solo salva de la manera que se enseña en el Evangelio.

Renuncia total y dulce

Sumisión total a Jesucristo y a mi director[20](#)

Eternamente en alegría a cambio de un día de esfuerzo en la tierra

No olvidaré tus palabras. amén

Quesnel: seleccione pasajes de sus Reflexiones sobre el Nuevo Testamento

La ley ceremonial, que no es más que un tipo y sombra de Cristo, se destruye a sí misma al revelarnos a Jesucristo, que es la verdad y la sustancia de las ceremonias. La ley moral, al dejarnos a nuestra propia incapacidad bajo el pecado y la maldición, nos hace percibir la necesidad de tener la ley escrita en el corazón, y de un Salvador que nos la otorgue. Al viejo yo pertenece la ley, en su ministerio de aterrorizarnos y tratarnos como esclavos; y junto con el viejo yo, esa ley fue crucificada y murió con Cristo en la cruz. El nuevo yo y la nueva ley requieren un nuevo sacrificio. ¿Qué necesidad tiene una persona de otros sacrificios, si tiene a Jesucristo? Aquellos en quienes vive este Sacrificio, ellos mismos viven solo para Dios. Sin embargo, nadie puede vivir para Él si no es por fe; y esta vida de fe consiste en morir con Cristo a las cosas del mundo presente, y en esperar, como coherederos con Él, las bendiciones del mundo eterno. ¿Quién puede hacer todo esto en nosotros, sino solo Él que vive en nosotros? Esa persona ha llegado a un alto grado de mortificación, que puede decir "Cristo vive en mí, y estoy crucificado para el mundo". Tal persona debe haber renunciado no solo a las cosas terrenales, sino también a sí mismo.

Vea aquí el patrón perfecto de un predicador evangélico:

1. Para ir a buscar a los pecadores por todas partes, para mostrarles el camino al cielo.
2. Predicar el evangelio del reino, no con espíritu servil, sino con una libertad digna del Rey a quien sirve y del reino que proclama.
3. Someter su reputación y la confianza del pueblo, no a su propio interés, sino al bien de las almas y al establecimiento del reino de Dios.
4. No hablar más que lo que pueda conducir a la salvación.
5. Para unirse a la predicación, el ejercicio de las obras de misericordia y la asistencia en las cosas de este mundo,

tan a menudo como pueda.

6. Visitar a todos los que se dirigen a él como penitentes, por grande que sea su pecaminosidad y cualquiera que sea su condición de vida.
7. Cuidar de concienciar a la gente de que las enfermedades y toda clase de males mundanos son el efecto del pecado; que si Dios se complace en quitarlos o no, es por el bien del alma y para promover nuestra salvación eterna; y que el poder que Él hace aparecer al sanarlos es una señal segura del poder de Su gracia para sanar nuestras almas.

Todo es contrario a la salvación sin Jesucristo. A veces nos deja solos, con el propósito de que podamos conocernos a nosotros mismos y conocer la necesidad que tenemos de Él; pero nunca nos pierde de vista. Esta es una imagen de la iglesia guiada por sus pastores. Si la gente considerara a los pastores como marineros, siempre tirando del remo, siempre remando contra el viento y siempre en peligro, no envidiarían su condición. Su consuelo es que Cristo tiene Su ojo continuamente en la barca, que Él ve sus dolores y dificultades, y ciertamente vendrá en su ayuda. Con frecuencia deja pasar gran parte de la noche, sin socorrer a su iglesia de una manera sencilla y obvia. Esto es para darnos la oportunidad de ejercitar nuestra confianza y seguridad en Él, y esperar Su momento apropiado.

Que la corona de espinas haga sonrojar a los cristianos que pierden tanto tiempo, problemas y dinero, en embellecer y adornar una cabeza pecadora. Dejemos que el mundo haga lo que quiera para hacer despreciables la realeza y los misterios de Cristo, es mi gloria servir a un Rey así degradado; mi salvación, adorar lo que el mundo desprecia; y mi redención, ir a Dios por los méritos de Aquel que tenía espinas por corona.

Dado que Jesucristo solo escribió una vez de lo que escuchamos en toda Su vida; ya que lo hizo solo en el polvo; ya que era solo para evitar condenar a un pecador; y dado que Él no quiso que se supiera lo que escribió; aprendamos de esto a no escribir nunca sino cuando sea necesario o útil; hacerlo con humildad y modestia; y hacerlo desde un principio de caridad.^{[21](#)}

Pasquier Quesnel

Reflexiones morales sobre el Nuevo Testamento

¹ Consulte el Capítulo 1, Sección 3 para una descripción más completa.

² Quizás como era de esperar, un protestante posterior, CHSpurgeon, tuvo muy en cuenta los escritos devocionales de Belarmino, y dijo de su comentario sobre los salmos: "Papá, pero maravillosamente bueno para un cardenal. Con frecuencia es tan evangélico como un reformador".

- [3](#) Ver *Volumen tres: Renacimiento y reforma, Capítulo 8, sección 5*.
- [4](#) Consulte el Capítulo 2, sección 1.
- [5](#) Francisco originalmente tenía la intención de que las Visitandinas fueran socialmente activas en obras de servicio, pero el arzobispo de Lyon no lo aprobó. Francisco presentó y remodeló la orden siguiendo líneas contemplativas.
- [6](#) Ésa puede ser la distinción entre el tratado de Francisco y el manual de piedad laica de Erasmo, *Dagger of the Christian Soldier* (publicado en 1503). Erasmo odiaba el monaquismo; la piedad que infunde en la Daga es más “secular” que la piedad de la Introducción a la vida devota de Francisco, que aún respira el aire del claustro.
- [7](#) Otras fuentes fechan su nacimiento en 1576 o 1580.
- [8](#) Las Congregaciones también se conocen como Conferencias o Cofradías.
- [9](#) Molina no debe confundirse con Molinos. Para Molinos, consulte el Capítulo 7, sección 2.1.
- [10](#) Consulte el Capítulo 3, sección 1 para ver el puritanismo y los problemas de definición.
- [11](#) Algunos de ellos lo hicieron, como Jean de Labadie. Consulte el Capítulo 1, sección 4.1.
- [12](#) Consulte el Capítulo 2, sección 2, sobre la controversia arminiana.
- [13](#) Mezclado, es decir, mujeres bailando con hombres: generalmente considerado como inductor de lujuria irremediable por los moralistas católicos y protestantes por igual.
- [14](#) Algunos discuten que el accidente del carruaje ocasionó su conversión.
- [15](#) Juan 20:17.
- [dieciséis](#) Rut 1:16.
- [17](#) Juan 17:25.
- [18](#) Jeremías 2:13.
- [19](#) Juan 17: 3.
- [20](#) El “director espiritual” de Pascal, el jansenista Isaac de Maistre la Sacy, que ejercía la supervisión espiritual de Port-Royal.
- [21](#) Pensamientos útiles al publicar algo en Internet.

La Iglesia Católica Romana Parte Dos

1. Los fundamentos de una teoría

Galicanismo¹ fue una actitud que surgió de la pretensión de la monarquía francesa de tener una relación especial con el papado, que (se decía) concedía privilegios especiales a la Iglesia católica francesa. La Iglesia en Francia, según el galicanismo, poseía cierta independencia del papado, y el rey francés ejercía muchos de los poderes del Papa. En el siglo XVII, esta visión ganó impulso gracias al éxito del absolutismo en el gobierno: la concentración del poder en la persona del rey francés se prestó a considerarlo el gobernador adecuado de la Iglesia y del Estado dentro de su reino. No es de extrañar, entonces, que durante el reinado de Luis XIV, cuando el absolutismo alcanzó su cúspide, el galicanismo también prosperara como nunca antes. De hecho, adquirió tal control sobre el sentimiento católico francés, especialmente dentro de la corte real,

El galicanismo tuvo un largo crecimiento. Había sido enseñado en forma de semilla por los teólogos de la facultad de teología de la Universidad de París, la Sorbona, poco después de su fundación en 1257.² Alcanzó una visibilidad dramática por primera vez en 1438, en medio de la crisis del movimiento conciliar,³ en la “Pragmática Sanción de Bourges”. Con esta afirmación, el clero francés afirmó el derecho de la Iglesia francesa a administrar sus propiedades independientemente del Papa, y prohibió a los Papas nombrar hombres para obispados franceses vacantes. Se llegó a un nuevo acuerdo de compromiso en 1516, el Concordato de Bolonia: el rey francés podía nominar a hombres para ser jefes de iglesias metropolitanas, catedrales y abadías, pero el derecho regresaba al Papa si se presentaban dos nominaciones inválidas. El sentimiento galicano estaba lo suficientemente arraigado en la época del Concilio de Trento como para que los decretos del Concilio sobre cuestiones organizativas de la iglesia fueran ignorados en la Francia católica.⁴

Tres de los teóricos galicanos más importantes florecieron después de Trento: Pierre Pithou, Edmond Richer y Pierre de Marca. Pierre Pithou (1539-1596) fue un abogado notable. Criado como hugonote, sobrevivió a la masacre del día de San Bartolomé en 1572 por un pelo; traumatizado, se convirtió al catolicismo romano al año siguiente. El primero en articular clara y contundentemente una teoría general del

galicanismo, lo expuso en su tratado sensacionalista Las libertades de la Iglesia galicana (1594), que iba a ser el manual básico del galicanismo durante los siguientes 200 años. En esencia, Pithou restringió los poderes del Papa a asuntos puramente espirituales; en cuestiones organizativas, nombró al monarca francés al frente efectivo de la Iglesia francesa. Por ejemplo,

Edmond Richer(1559-1631) fue miembro del senado de la Sorbona. Su contribución al galicanismo fue su influyente *De Ecclesiastica et Politica Potestate Libellus* ("Tratado sobre el poder eclesiástico y político"), publicado en 1611. En una vena algo democrática, Richer enseñó que el poder de la Iglesia pertenecía principalmente a todo el cuerpo de creyentes, que delegaban al clero. Cristo no había designado a Pedro como único jefe de la Iglesia, sino que había encomendado el liderazgo colectivamente a los 12 apóstoles. El gobierno de la Iglesia era, por tanto, de naturaleza corporativa, no una monarquía papal, de ahí el derecho de las Iglesias nacionales (todos los fieles de una nación en particular) a una cierta autonomía con respecto a Roma. Estos puntos de vista fueron en muchos sentidos un renacimiento del conciliarismo del siglo XV. Richer también exaltó el estatus de los párrocos, a quienes hizo esencialmente iguales a los obispos; en este sentido, su punto de vista ha sido llamado "presbiterianismo católico". Todo formaba parte de su filosofía de descentralizar el poder, ya sea en el papa o en el obispo.

Pierre de Marca(1594-1662) fue abogado canónico. Galicano comprometido, escribió una serie de disertaciones sobre el tema que impresionaron al cardenal Richelieu. A pedido de Richelieu, Marca publicó sus disertaciones en un solo volumen en 1641, su *De Concordia Sacerdotii et Imperii* ("Sobre la armonía entre el sacerdocio y la realeza"). Los fuertes principios galicanos de este influyente tratado (por ejemplo, que las leyes papales no son vinculantes hasta que la nación a la que se aplican dé su consentimiento) indignaron tanto al Papa Urbano VIII que hizo que lo pusieran en el Índice de Libros Prohibidos en 1642. Aun así, el libro se volvió a publicar en una edición ampliada en 1663, un año después de la muerte de De Marca. Esta edición también se incluyó en el Índice. El mismo De Marca, a pesar de la furia papal acumulada en su libro, alcanzó gran eminencia en la Iglesia francesa; finalmente se sometió a la corrección de Roma,

El clima de opinión en la Francia del siglo XVII, entonces, permitió que floreciera el galicanismo. Pithou, Richer y De Marca contribuyeron a aumentar la sensación de que la Iglesia Católica de Francia, bajo el monarca (especialmente el impresionante Luis XIV), no era una mera provincia del papado romano, sino un cuerpo semiindependiente con su propios preciados derechos y tradiciones, que los papas faltaron al respeto a su propio riesgo. De hecho, en 1663, la propia Sorbona, el colegio teológico más ilustre de la cristiandad católica romana, emitió

una firme declaración de principios galicanos: negó que el papado tuviera algún poder político sobre la monarquía francesa, que los papas fueran superiores a los consejos generales de la Iglesia, o que un Papa era infalible a menos que sus pronunciamientos fueran ratificados por toda la Iglesia.

2. La crisis: 1673-93

Este floreciente sentimiento galicano en Francia estalló en una crisis positiva en el período 1673-1693. La chispa que encendió el fuego fue la *régale*, el derecho del rey francés a recibir los ingresos de un obispado vacante (la *régale temporelle*) y a nombrar el clero en ciertas diócesis (la *régale spirituelle*). Este derecho real todavía no se aplicaba a gran parte del sur de Francia; la existencia legal de la *régale* se remonta al Concordato de Bolonia en 1516, cuando gran parte del sur no estaba directamente bajo la soberanía de la corona francesa. Desde 1608, el debate se había agitado sobre si la *régale* debería extenderse al sur de Francia. El rey Luis XIV decidió poner fin abrupto al debate al decretar unilateralmente, en 1673, que toda Francia estaba ahora sujeta a la *régale*. El decreto afectó a 59 de los 130 obispos de Francia. Sólo protestaron dos obispos, Pavillon de Alet y Caulet de Pamiers, ambos simpatizantes jansenistas (ver el capítulo anterior para el jansenismo). Después de la muerte de Pavillon, Caulet luchó solo, fuertemente respaldado por el Papa Inocencio XI (1676-89), quien anuló todas las decisiones contra Caulet por su arzobispo realista. Caulet murió en 1680, pero el Papa Inocencio estaba ahora enfrascado en conflicto con Luis sobre los principios involucrados.

Las relaciones entre Louis e Innocent se deterioraron rápidamente. Innocent (nombre real Benedict Odescalchi, nacido en 1611) fue un hombre de alta integridad ética, un erudito que había sido un sacerdote modelo antes de su elevación al poder en la Iglesia. Se dice que a menudo lloró mientras celebraba la misa, emocionado por la gloria y el amor de Dios, y por su propia indignidad. La gente corriente de Roma lo veía como un santo viviente. Bastante inmune a las amenazas y el acoso del rey francés, Innocent discrepó con él por cuestiones distintas de la *régale*, especialmente sus políticas militares. Por ejemplo, criticó las alianzas de Louis con el Imperio otomano musulmán contra los países cristianos, y su hábito de anexionar territorios simplemente haciendo que sus tropas marchen sin ninguna declaración legal de guerra.

Frente a una oposición tan inquebrantable por parte de Innocent de altos principios, la paciencia de Louis finalmente se rompió. Convocó a una asamblea general del clero francés, que se reunió desde octubre de 1681 hasta mayo de 1682, con el fin de unir a la Iglesia francesa detrás de él y desafiar al Papa sobre el asunto de la *régale*. Había pocas dudas sobre el apoyo de la asamblea a su monarca, pero cómo formular ese apoyo resultó ser un tema de larga controversia. El arzobispo de París, Harlay de Champvallon (1625-1695), fue un galicano extremo que defendió la causa de Luis con fervor desenfrenado; pero se le opuso Jacques-Bénigne Bossuet, obispo de Meaux, el predicador más grande

de Francia, cuyo galicanismo era de un tipo mucho más moderado (ver capítulo 6, sección 3.5 para más información sobre Bossuet).

3. Los cuatro artículos (1682)

La asamblea discutió la régale, pero esto pronto fue absorbido por un furor de apasionado debate sobre cuestiones más básicas. Los argumentos a favor y en contra de la infalibilidad papal iban y venían; los galicanos más radicales entre el clero incluso hablaron de repudiar el papado por completo. Finalmente, prevaleció la moderación de Bossuet; estaba decidido a guiar a la Iglesia francesa hacia una posición mediadora que mantuviera la autoridad del rey y las "libertades de la Iglesia galicana", sin romper los lazos con el papado. Con ese fin, Bossuet redactó lo que se conoció como los Cuatro Artículos, que la asamblea aprobó por unanimidad el 19 de marzo de 1682. Aunque de forma moderada, los Artículos establecen una posición galicana definida, que podríamos resumir así:

1. Dios le ha dado al papado y a la Iglesia dominio sobre asuntos espirituales solamente, pero no sobre asuntos políticos. Por lo tanto, el Papa no tiene poder para deponer a los reyes o para absolver a los ciudadanos de su deber de someterse a sus gobernantes legítimos.
2. La "plenitud de poder" del Papa en las cosas espirituales no quita mérito a los sacrosantos decretos del Concilio de Constanza (1414-18), contenidos en sus sesiones cuarta y quinta (que establecieron la teoría conciliar del gobierno de la Iglesia, en particular que los papas estaban sujetos a concilios ecuménicos).⁵
3. La autoridad del Papa debe ejercerse de acuerdo con las leyes, libertades y costumbres establecidas del reino y la Iglesia franceses, que tienen su propia dignidad inviolable.
4. Aunque el Papa toma la iniciativa en la definición de la fe para la Iglesia universal, su juicio está abierto a corrección hasta que sea aprobado por toda la Iglesia.

Los Cuatro Artículos fueron inmediatamente respaldados por el parlamento de París y anunciados como la ley del país. A diferencia del parlamento inglés de Westminster, un parlamento francés no es una institución elegida, sino más bien una corporación de abogados. Cada ciudad francesa importante tenía un parlamento. El parlamento de París fue el más importante, porque a él le correspondía el derecho de "registrar" (ratificar) los edictos del rey, dándoles fuerza legal. También tenía derecho a quejarse de las nuevas leyes propuestas sin temor a ser castigadas. A menudo, el parlamento de París estuvo a la vanguardia de la oposición a la política real. Sin embargo, en asuntos relacionados con el galicanismo, el rey y el parlamento solían coincidir.

Decidido a poner el sello de su autoridad en su reino y desarraigar cualquier sentimiento pro papal, Luis ordenó que los Cuatro Artículos se enseñaran como doctrina oficial en todas las universidades y seminarios franceses; todos los candidatos a un título en teología tenían que suscribirse al manifiesto galicano. El Papa Inocencio, sin embargo, condenó los Artículos con indignación, “con un escalofrío de disgusto”, y durante los siguientes siete años, la corte francesa y el papado estuvieron virtualmente en guerra entre sí. Inocente, poco impresionado por la unión del clero francés a Luis, se negó a reconocer a ninguno de los obispos que Luis nombró para las diócesis vacantes mediante la disputada *régale*; al final de la crisis, 35 diócesis francesas tenían “obispos del rey” fuera de comunión con el Papa.

(Por cierto, este estado de cosas significa que cuando Luis revocó el Edicto de Nantes en 1685, despojando a los protestantes franceses de su libertad religiosa para obligarlos a regresar a la Iglesia Católica Romana, Luis mismo se enfrentó a puñales con el papado sobre los galicanos. conflicto, ¡de hecho, en dos años, Luis sería excomulgado! Esto debe contar como una de las mayores ironías de la historia de la Iglesia en el período cubierto por este volumen. Véase la sección 3, más adelante, para la revocación del Edicto de Nantes.)

Las relaciones entre Luis e Inocencio tocaron fondo en 1687. Inocencio anuló una inmunidad diplomática de la que disfrutaban los embajadores en Roma que los había eximido de la supervisión policial; todos los gobiernos, salvo el francés, estuvieron de acuerdo con esto. Luis se negó a someterse; Inocencio excomulgó al embajador francés; Luis puso rápidamente bajo arresto al nuncio papal (representante diplomático de Inocencio en Francia). Para Innocent este ultraje fue la gota que colmó el vaso, y el 16 de noviembre de 1687 excomulgó a Luis. Sin embargo, en consideración a la imponente estatura de Luis como el rey católico romano más grande de la cristiandad, Inocencio no hizo pública la excomunión; informó a Luis en privado que ahora estaba separado de los sacramentos de su Iglesia.

4. Paz restaurada

El callejón sin salida entre Luis e Inocencio sólo se rompió con la muerte de este último en agosto de 1689. El rey de Francia ya se estaba cansando de la lucha; el lado religioso de su naturaleza sentía profundamente su falta de armonía con la cabeza visible de su Iglesia. Sus guerras extranjeras estaban empezando a ir mal; un Papa favorable sería un consuelo, tanto espiritual como diplomáticamente. Además, Luis necesitaba el apoyo papal si quería resolver alguna vez la controversia jansenista que todavía estaba perturbando la paz interna del catolicismo francés (ver capítulo anterior). La muerte de Inocencio XI permitió a Luis afirmar que la disputa de la última década había sido puramente personal entre él y el difunto Papa; para alivio de Luis, hombres más flexibles ahora se sentaban en el trono papal, dispuestos a escuchar las afirmaciones del rey francés.

Después de las negociaciones, la crisis galicana terminó por fin en 1693, cuando Luis y el nuevo papa Inocencio XII (1691-1700) acordaron los términos. Luis retiró los Cuatro Artículos e hizo que sus "obispos del rey" escribieran cada uno al Papa rechazando los Artículos. Por su parte, Inocencio aceptó la extensión de la régale a todo el sur de Francia, y (al recibir su carta de disculpa) reconoció a los "obispos del rey" como debidamente ordenados. La Francia católica estaba una vez más en plena comunión con Roma.

La crisis inmediata terminó; pero el galicanismo en sí estaba lejos de estar muerto. Vivió como un sentimiento poderoso dentro del cuerpo del catolicismo francés. La mayoría de los parlamentos de Francia se negaron a reconocer la retirada de los Cuatro Artículos y suprimieron cualquier escrito que cuestionara su enseñanza; los Artículos continuaron enseñándose en muchas universidades y seminarios, aunque sin autorización real; y siguieron siendo la creencia de la mayoría de los católicos franceses, laicos y clérigos por igual.

La tercera de las crisis internas dentro del catolicismo romano en nuestro período fue el movimiento conocido como Quietismo (del latín para "quietud", "ausencia de actividad"). Aunque no tan convulsivo en sus efectos como el galicanismo o el jansenismo, sin embargo catapultó a dos de los más grandes pensadores, escritores y predicadores católicos de Francia — Bossuet y Fénelon — a un conflicto sensacional, que resultó en la ruina de Fénelon. El quietismo también estaba destinado a extenderse mucho más allá de los límites de la Iglesia Católica Romana a través de su impacto espiritual en el mundo protestante.

1. Miguel de Molinos

El creador del quietismo fue un sacerdote español, Miguel de Molinos (1628-1696).⁶ Molinos, nacido en Muniesa, Aragón, estudió con los jesuitas y fue ordenado sacerdote en 1652. Como sacerdote en Valencia, fue un predicador admirado; su mente resplandecía con la energía de un pensamiento intenso y sus servicios como director espiritual eran muy solicitados. Se mudó a Roma en 1663, donde pronto se convirtió en un influyente padre confesor, contando a los cardenales entre su clientela espiritual, incluido el futuro papa Inocencio XI (entonces cardenal Odescalchi). Molinos también era muy popular entre la aristocracia femenina religiosa de Roma. En 1675 publicó dos tratados importantes, ambos en italiano: su Breve tratado sobre la comunión frecuente y su Guía espiritual. La Guía fue la verdadera carta del Quietismo. Basándose en los grandes místicos españoles del siglo XVI, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, aunque presionando más allá de ellos,⁷

En el corazón de la espiritualidad de Molinos estaba el rechazo a todo esfuerzo humano. Que un ser humano actúe para con Dios, enseñó, era en sí mismo pecado. La perfección espiritual requería una pasividad total en la presencia de Dios y la aniquilación de la voluntad humana. A este estado de aniquilación lo denominó "muerte mística". ¿Cómo se logró la muerte mística? Mediante un proceso de oración mental, que descartó toda meditación y todos los distintos actos de voluntad; en cambio, el alma simplemente descansaba pasivamente ante Dios. En este estado perfecto, a una persona ya no le importaría ni siquiera su propia salvación, el cielo o el infierno. Todos los actos externos eran ahora redundantes; de hecho, el pecado ahora era imposible. Satanás podría obligar al alma perfecta a hacer cosas que serían pecaminosas en el imperfecto, pero no podrían realmente ser pecados en alguien cuya voluntad había sido aniquilada. De hecho, dijo Molinos,

En esta coyuntura de su carrera, Molinos y su enseñanza quietista estaban muy de moda; los críticos de sus escritos fueron censurados por la Inquisición. Sin embargo, al cabo de una década, la marea de opiniones se había vuelto contra el español. Esto se debió en parte a que algunos confesores alertaron a sus superiores sobre el hecho de que varios discípulos de Molinos (especialmente mujeres) estaban dando un giro alarmante a sus enseñanzas, usándolas para justificar conductas sexualmente dudosas. La piedad ardiente y la sensualidad audaz parecían fusionarse. Pero, ¿cómo podían estar equivocadas sus acciones, preguntaban estos quietistas, cuando sus voluntades habían sido aniquiladas en la perfección de la muerte mística? Algunos también, en su entusiasmo por la oración mental, estaban abandonando

o incluso denunciando la oración vocal. En algunos conventos, aparentemente, el quietismo se había apoderado de tal manera que la oración vocal en realidad había sido suprimida. También comenzaron a circular rumores desagradables sobre las relaciones personales de Molinos con sus discípulas. Y el confesor del Papa Inocencio XI, el padre Marrachi, estaba presionando fuertemente para que se tomara acción contra Molinos. Se ha sugerido que Marrachi, un jesuita, veía al quietismo como una secta anti-autoridad dentro de la Iglesia, similar al jansenismo; habiendo declarado la guerra a una de esas sectas, los jesuitas difícilmente podían tolerar a la otra.

En consecuencia, Molinos fue arrestado por la Inquisición en 1686. También fueron arrestados muchos de sus discípulos, algunos de los cuales confesaron su conducta inmoral. En noviembre de 1687, en la bula *Coelestis Pastor*, Inocencio XI condenó sesenta y ocho proposiciones de los tratados de Molinos. Todos sus escritos se colocaron en el Índice de libros prohibidos. El Quietista español se sometió sin reservas, pero pasó el resto de su vida en prisión. Sin embargo, Innocent se negó a permitir que se diera muerte a su confesor, como algunos exigían.

2. Madame Guyon

La historia del quietismo no terminó con la condena de Molinos. En una forma modificada, el movimiento ganó una nueva vida en Francia, a través de una de las místicas femeninas más famosas y controvertidas del cristianismo, Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon (1648-1717), generalmente conocida simplemente como Madame Guyon. Nacida en Montargis, era una niña y una adolescente extraña, que incluso a esa temprana edad afirmaba tener visiones sobrenaturales. En 1664, a los dieciséis años, se casó con su primo Jacques Guyon, un inválido tolerante veintidós años mayor que ella. El día después de la boda, Madame Guyon decidió que el matrimonio le resultaba odioso y que debería haber sido monja. Quizás como era de esperar, siguió una larga y mala experiencia con su esposo y su madre. Como en compensación, la joven esposa decepcionada comenzó a tener intensas experiencias espirituales,

Después de la muerte de su esposo en 1676, Madame Guyon (ahora veintiocho) usó su nueva libertad para convertirse en una especie de instructora independiente en la verdadera vida cristiana. Ella fue extremadamente elocuente; pocos pudieron resistir su torrente de palabras edificantes. Ya había conocido a su alma gemela ideal cuando todavía estaba casada: un sacerdote barnabita y discípulo de Molinos, llamado François Lacombe (1643-1715).

El padre Lacombe nació en Thonon, en el lado sur del lago de Ginebra. Después de ingresar a la orden de Barnabite, se convirtió en el jefe de su comunidad en Thonon. Parece haber sido una personalidad muy emocional e impulsiva, carente de claridad intelectual. En sus visitas a Roma se convirtió a las doctrinas de Molinos. Madame Guyon, ahora libre de lazos matrimoniales, recordó al fascinante sacerdote barnabita, lo buscó en Thonon y se colocó bajo su dirección espiritual. Los dos parecían fusionarse en una sola alma; La influencia del padre Lacombe en Madame Guyon fue tan profunda que podría curarla de los dolores de cabeza con solo un toque. La joven viuda y el sacerdote se dedicaban profundamente el uno al otro, hasta el punto de que pronto corrieron rumores sobre la naturaleza impura de su relación. Madame Guyon, bajo coacción,

Dado que Lacombe era un entusiasta seguidor de Molinos, la asociación entre él y Madame Guyon se convirtió en un canal a través del cual el quietismo comenzó a fluir hacia los círculos religiosos más respetables de Francia. Los dos compañeros espirituales se embarcaron en un viaje de cinco años por Francia para difundir la enseñanza de Molinos. Madame Guyon tuvo un éxito particular en París, donde las clases altas femeninas, hambrientas de una dimensión de sus vidas que trascendiera el brillo del mundo, entraron en un estado de éxtasis

colectivo por esta magnética “suma sacerdotisa” del quietismo. Madame Guyon resumió su enseñanza en un tratado titulado *Un método de oración breve y fácil* (1685), que resultó muy popular. En esencia, el tratado enseñó una versión atenuada del Quietismo de Molinos, dejando de lado su polémica afirmación de que Satanás podría obligar a pecar a la voluntad aniquilada. Aun así, Madame Guyon sostuvo que, por su mismo desapego de las cosas externas, la voluntad aniquilada podría ser conducida a realizar actos que, si los cometieran almas imperfectas, serían pecado. (El tratado se incluyó en el Índice de libros prohibidos en 1688).

El estatus de celebridad de Madame Guyon en París, sin embargo, perturbó a su arzobispo, Harlay de Champvallon, quien estaba lejos de estar impresionado por el apóstol del Quietismo o su sacerdote del alma gemela (tal vez porque su propia vida carecía de Quietista o de cualquier otro tipo de espiritualidad: era un obispo notoriamente mundano). Inmediatamente después de la condena de Molinos en Roma en 1686, Harlay tomó medidas rápidas y despiadadas e hizo arrestar al padre Lacombe. Pasaría el resto de su vida en prisión, santo y mártir quietista; por fin, treinta años después, murió loco en un manicomio de Charenton.

Madame Guyon también fue arrestada y confinada a un convento de Visitandine. Sin embargo, tuvo más suerte que el padre Lacombe al tener una poderosa defensora en la corte: Madame de Maintenon, la devota institutriz de los hijos ilegítimos de Luis XIV con su tercera amante, Madame de Montespan. Madame de Maintenon se había casado en secreto con el rey en 1683 o 1684. Gracias a su influencia, Madame Guyon recuperó su libertad. Luego fue nombrada para enseñar en una escuela de niñas en Saint-Cyr, que Madame de Maintenon había fundado para educar a las jóvenes de la clase alta como una élite moral y espiritual. Fue en Saint-Cyr donde Madame Guyon conoció a su segundo gran compañero espiritual: François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715).

3. Arzobispo Fénelon

Fénelon fue a todas luces un hombre notable: de presencia imponente, increíblemente guapo, personalmente encantador, un predicador elocuente, con un intelecto brillante que encontró expresión en notables obras de filosofía y teología. También era espiritualmente sensible y atormentado por la angustia interior por sus pecados y dudas. “No puedo explicar mi yo interior”, lamentó. “Se me escapa y parece estar cambiando para siempre. No tengo idea de quién soy”. De todas las figuras católicas de nuestro período, Fénelon es quizás la personalidad más compleja y cautivadora.

Nacido en Périgord, de familia noble, Fénelon estudió en el seminario Saint-Sulpice en París y fue ordenado sacerdote en 1675. En 1678, se convirtió en el superior de Nouvelles Catholiques, una institución para enseñar la doctrina católica romana a los conversos del protestantismo. Dirigió una misión especial en el período 1685-1686 en la región de Saintonge (un bastión sobreviviente de los hugonotes), para evangelizar a aquellos que habían perdido sus libertades religiosas por la revocación del Edicto de Nantes (ver sección 3, más abajo). Sin embargo, se opuso a las conversiones forzadas y aseguró la retirada de las tropas reales de su campo misional. Fénelon prefirió confiar en la instrucción paciente y amorosa, en las clases bíblicas y en la predicación pública, para ganarse a los protestantes. “Cuando los corazones deben conmoverse”, escribió, “la fuerza no sirve de nada.

Luego, Fénelon, por suerte, asumió un puesto de profesor en la escuela Saint-Cyr de Madame de Maintenon. Allí, en el otoño de 1688, conoció a Madame Guyon, y quedó profundamente impresionado tanto por su piedad como por su doctrina quietista. Una relación profundamente emocional pero físicamente casta surgió rápidamente entre los dos espíritus afines, Fénelon llenó el vacío dejado en la vida de Madame Guyon por el encarcelamiento del padre Lacombe. Fénelon llegó a considerar a Madame Guyon como su “madre espiritual”, y en ocasiones incluso se refirió a él como su “bebé” (aunque solo era tres años mayor que él). Podemos medir algo de la actitud de Fénelon con estas palabras que le escribió a su nuevo mentor: “Mi confianza en ti es completa, por la brillantez de la luz que traes a las cosas interiores y los designios de Dios a través de ti”.

Sin embargo, Fénelon trató de corregir algunas de las dimensiones más desequilibradas de la espiritualidad de Madame Guyon, que bajo su influencia se refinó en algo más sano y sensato (se le ha llamado “Semi-Quietismo”). Sin embargo, muchos católicos franceses piadosos pero de mentalidad tradicional encontraron elementos desagradables incluso en la versión más moderada del Quietismo de Fénelon, especialmente su lenguaje algo erótico sobre las “nupcias espirituales”

de las que disfrutaba Jesús y el alma perfecta. Cuando un sacerdote quietista, discípulo de Fénelon, describió estas nupcias espirituales con una joven en el confesionario, se dice que ella exclamó en estado de shock: "¡Qué bueno hablar así, padre, con una niña de mi edad!"

El período 1689-1694 fue una especie de período de luna de miel espiritual para Fénelon y Madame Guyon. Bajo la mirada benévola de Madame de Maintenon, disfrutaron de una íntima amistad del alma y reunieron un círculo de discípulos admiradores. Tenían visiones románticas de reformar toda Francia a través del joven nieto de Luis XIV, el duque de Borgoña, de quien Fénelon fue nombrado tutor en 1689. Fénelon escribió una famosa novela, *Télémaque*, dedicada al duque y finalmente publicada en 1699, en la que expuso sus ideales de verdadera realeza. Entre otras cosas, Fénelon insistió en que un buen rey no participaría en guerras de agresión y no sería un autócrata voluntarioso sino sujeto a la ley moral de Dios. Fénelon y Madame Guyon esperaban que el duque de Borgoña creciera hasta convertirse en este rey; Madame Guyon profetizó que como consejera espiritual del nuevo monarca,⁸

Sin embargo, el período de luna de miel de Fénelon y Madame Guyon terminó en 1694, cuando una forma extrema de quietismo comenzó a desarrollarse en Saint-Cyr. Una de las señoritas de la escuela, Mademoiselle de la Maisonfort, una ferviente devota de Madame Guyon, comenzó a enseñar que la oración y las buenas obras eran innecesarias en la verdadera y perfecta vida cristiana. Otros estudiantes de Saint-Cyr se vieron atrapados en este florecimiento de espiritualidad quietista radical. Cuando llegó a la atención de Madame de Maintenon, la puso en contra de Madame Guyon, a quien culpó por el extremismo. Madame de Maintenon confió una investigación a gran escala del asunto a nada menos que al célebre Jacques-Bénigne Bossuet, obispo de Meaux y posiblemente el mayor predicador de Francia.⁹

Bossuet leyó atentamente las obras de Madame Guyon y la entrevistó varias veces. Desafortunadamente para la apóstol femenina del quietismo, la ilustre obispo de Meaux se convenció de que estaba mentalmente perturbada. Madame Guyon, sintiendo la hostilidad de Bossuet, pidió que se nombraran dos jueces más: el obispo Noailles de Châlons-sur-Marne, y Louis Tronson, director de la ilustre Sociedad Saint-Sulpice, dedicada a la formación de sacerdotes de alto calibre moral y espiritual. La investigación se llevó a cabo en la casa de verano Saint-Sulpice en Issy, cerca de París, y duró ocho meses. En febrero de 1695, Fénelon fue nombrado arzobispo de Cambrai; usó su nueva posición de influencia para ser agregado al tribunal de Issy. Finalmente, 34 artículos extraídos de las obras de Madame Guyon fueron

condenados más tarde en 1695. Fénelon trató de defender a su “madre espiritual”, pero sólo logró atenuar la condena; la suma sacerdotisa del quietismo fue encarcelada, trasladada de un convento a otro y finalmente encerrada en la Bastilla en 1698.

Madame Guyon permaneció prisionera en la Bastilla hasta 1703. Para entonces, su terrible experiencia la había agotado y se sometió sin reservas a la condena de la Iglesia de su enseñanza. Pasó el resto de su vida en Blois bajo la custodia de su hijo, quien vigilaba de cerca a su madre para evitar cualquier recaída en el error Quietista. La una vez celebridad espiritual se portó bien y no hizo nada más para antagonizar al establecimiento religioso, aunque sí escribió poesía religiosa que no estaba completamente libre de la mancha de sus antiguas enseñanzas.

Cuando Madame Guyon murió en 1717, su influencia a través de sus escritos pasó de la Iglesia Católica Romana al mundo protestante, donde su tipo de misticismo quietista atrajo a muchos nuevos admiradores. El principal propagador de la espiritualidad de Madame Guyon entre los protestantes fue el predicador hugonote Pierre Poiret (1646-1719). Con sede en Rijnsburg, Holanda, Poiret editó las obras completas de Madame Guyon, que aparecieron en 39 volúmenes entre 1712 y 1722 (los últimos volúmenes fueron editados por los discípulos de Poiret). Los trabajos de Poiret permitieron que el quietismo de Madame Guyon se abriera paso en el pietismo alemán, especialmente a través de Gerhard Tersteegen (un discípulo de Poiret; tradujo muchos escritos quietistas franceses al alemán).¹⁰ El mentor literario de Madame Guyon, Molinos, también encontró una respuesta apreciativa entre los pietistas; el gran líder pietista August Hermann Francke reimprimió la Guía espiritual de Molinos.¹¹

La influencia de Madame Guyon fluyó también hacia el evangelicalismo inglés, especialmente a través de dos grandes admiradores, John Wesley (quien publicó una versión editada de la autobiografía de Madame Guyon) y el poeta calvinista William Cowper (quien tradujo muchos de los poemas religiosos de Madame Guyon al inglés). Wesley también imprimió una traducción editada al inglés de la Guía espiritual de Molinos.

4. Choque de gigantes: Fénelon y Bossuet

Sin embargo, la condena y el encarcelamiento de Madame Guyon no pusieron fin a la controversia quietista en Francia. Continuó en forma de un enconado conflicto entre Fénelon y Bossuet, el mayor enfrentamiento de titanes espirituales en la Iglesia Católica Romana en nuestro período. La disputa comenzó en 1696, cuando Bossuet escribió su Instrucción pastoral sobre los estados de oración. Esta fue una exposición de lo que Bossuet creía que era la verdadera enseñanza católica sobre la oración, basada en los artículos de Issy. Bossuet envió una copia a Fénelon, como miembro del tribunal de Issy, pidiéndole que lo aprobara. Fénelon, sin embargo, se negó, detectando en el tratado de Bossuet una condena de aspectos del Quietismo de Madame Guyon que Fénelon creía que eran espiritualmente sólidos. Fénelon escribió en 1697 su propia Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior, a menudo considerada su obra maestra, en la que defendió la doctrina quietista del amor desinteresado (amor por Dios en el que el alma se eleva por encima de la preocupación por su salvación o condenación), y citó extensamente de fuentes espirituales católicas romanas respetables para demostrar la ortodoxia de la doctrina. Provocativamente, el tratado de Fénelon se publicó un mes antes que el de Bossuet.

Bossuet estaba indignado; lanzó un ataque total contra la Explicación de Fénelon, que desató dos años de guerra de panfletos mordaz entre los dos obispos. La historia ha juzgado con dureza la conducta de ambos hombres en esta prolongada y enconada controversia, considerándola absolutamente indigna de sus talentos o carácter. Bossuet acusó a Fénelon de destruir la virtud de la verdadera esperanza cristiana, reemplazándola por una tranquila seguridad sentimental; Fénelon acusó a Bossuet de destruir la virtud del verdadero amor cristiano por su oposición a la doctrina quietista del “amor desinteresado” por Dios. Mientras tanto, aquellos en Francia que se preocuparon poco por el cristianismo de cualquier tipo se rieron de buena gana al ver a los dos obispos más importantes de su país destrozándose en las letras impresas. La disputa de Bossuet y Fénelon por la esperanza y el amor parecía, por su amargura pública, estar socavando la fe. Los satíricos de París convirtieron este espectáculo poco edificante en una canción popular:

Dos obispos de Francia discutieron ferozmente

En busca de la Verdad tan enredada.

"¡La esperanza está perdida en tu plan!"

"¡Parece que el amor se ha ido!"

Por desgracia, fue Faith la que quedó destrozada.

Bossuet logró poner al rey Luis de su lado en la disputa, lo que llevó a Fénelon a apelar por encima de la cabeza de la monarquía francesa al Papa Inocencio XII. Esto alienó completamente a Luis, quien desterró a Fénelon de la corte en el verano de 1697, confinándolo a su diócesis de Cambrai. La desgracia real duró el resto de la vida de Fénelon.

Con la apelación de Fénelon a Roma, las facciones dentro de la Iglesia y la corte papal comenzaron a alinearse y tomar partido. Apoyando a Fénelon estaban los jesuitas, que sospechaban que Bossuet tenía simpatías jansenistas, además de un cuerpo considerable de obispos y cardenales que temían que la condena de Fénelon desacreditara el verdadero misticismo junto con el falso. Del lado de Bossuet estaban los formidables poderes del rey Luis y la corte francesa, incluidos Madame de Maintenon y el casi jansenista arzobispo Noailles de París, y en Roma todos los enemigos de Molinos, la figura paterna española del quietismo, que acababa de tener murió en la cárcel por sus errores. En marzo de 1699, bajo la extrema presión de Luis XIV, un Papa renuente Inocencio finalmente dio su decisión: condenó 23 proposiciones de la Explicación de Fénelon. Bossuet había ganado la batalla de los titanes. Fénelon se sometió sin reservas. La controversia quietista había terminado. Fénelon dedicó el resto de su vida al bienestar espiritual de su diócesis de Cambrai, solo emergiendo nuevamente en la controversia pública para prestar sus esfuerzos para derrotar al jansenismo (ver sección anterior); había muchos jansenistas en Cambrai, ya Fénelon no le gustaba su austera espiritualidad antimística.

La influencia de Fénelon, como la de Madame Guyon, se mantendría más en el mundo protestante que en el católico romano. Su Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior se tradujo al inglés ya en 1698; su último clásico, Tratado sobre la existencia de Dios, publicado en su totalidad en 1718, fue traducido en 1720. La vida de Fénelon fue publicada en inglés por AMRamsay en 1723. Su principal discípulo inglés fue John Wesley.

Como vimos en el capítulo 6, sección 1, el cardenal Richelieu había destruido la independencia política y militar de los protestantes franceses o hugonotes en 1627-8. A partir de ese momento, fueron una minoría religiosa existente en Francia con el simple permiso del estado. Todavía tenían los derechos legales de tolerancia garantizados por el Edicto de Nantes de 1598; pero si la corona francesa optaba por revocar el Edicto en algún momento, los hugonotes ya no tenían fuerzas para resistir un ataque de intolerancia católica.

Luis XIV no era un monarca que tolerara durante mucho tiempo a toda una comunidad en su dominio que rechazaba, maldecía y predicaba contra su religión como la superstición del Anticristo. Apenas pudo abstenerse de aniquilar a los jansistas, pero al menos eran católicos; Los hugonotes eran simplemente herejes malditos fuera del recinto de la única Iglesia verdadera. El rey fue incitado en su intolerancia por el clero católico, que nunca había aceptado el Edicto de Nantes; para ellos era un insulto permanente a la verdad y la gloria de la Iglesia a la que servían. Querían ver una Francia católica unida. “Una fe, una ley, un rey” era su lema.

Inspirado por tales sentimientos, Louis comenzó a presionar a sus súbditos protestantes con hostigamientos y discriminación cada vez mayores. A partir de 1681, estos se volvieron insoportables en extremo. Las iglesias hugonotes fueron demolidas en gran número, como castigo por haber presuntamente proselitizado a los católicos y bautizarlos como protestantes. Se cerraron escuelas y universidades hugonotes. Los hugonotes estaban excluidos del servicio gubernamental y de la mayoría de los gremios comerciales. A los pastores hugonotes se les prohibió vivir en la misma zona durante más de tres años. En una medida particularmente angustiosa, Luis decretó que cualquier niño hugonote tenía el derecho legal, a partir de los siete años, de declararse católico romano; con el menor pretexto, Las agencias gubernamentales luego sacarían por la fuerza de sus familias a cualquier niño que se considerara que se había vuelto católico. Ante tal trato, miles de hugonotes comenzaron a salir de Francia en busca de libertad religiosa en otros lugares. Mientras tanto, Louis ofreció recompensas económicas a los hugonotes que se convertirían al catolicismo; Se estableció un “tesoro de conversiones” especial para pagar grandes dividendos a los ex protestantes. La política funcionó; muchos se convirtieron.

Finalmente, el 17 de octubre de 1685, Luis revocó oficialmente el Edicto de Nantes. Todos los pastores protestantes fueron desterrados del reino, pero a sus congregaciones no se les permitió seguirlos; Luis deseaba destruir el liderazgo religioso hugonote para facilitar el regreso de los laicos a la Iglesia católica. Su método de elección para pastorear almas en la Iglesia fue el dragonnade. Esto significó entregar regiones protestantes enteras al control militar; las tropas tenían derecho a hacer prácticamente lo que quisieran con la población civil, y el resultado fue vandalismo, indignación, tortura y (para los resistentes) la muerte. Si se atrapaba a algunos hugonotes tratando de huir del país, los hombres eran convertidos en galeras en la marina francesa, las mujeres eran encarceladas y los niños eran enviados a conventos para ser educados como católicos.

Pero esto no disuadió a la gente de hacer el intento de escapar de la tierra, y alrededor de 200.000 lograron salir de Francia y establecerse en otros países. Muchos encontraron una nueva vida en la República Holandesa; muchos fueron acogidos como refugiados en Gran Bretaña (irónicamente bajo un rey católico romano, Jacobo II, que no pudo resistir el abrumador protestantismo de la opinión popular británica que clamaba por recibir a los hugonotes); el gobierno calvinista de Brandeburgo-Prusia hizo provisiones generosas para muchos de los que se establecieron allí, como parte de su política para promover la fe reformada en sus tierras mayoritariamente luteranas.

Fue una catástrofe para Francia. Algunas regiones, como el Pays de Gex (límitrofe con Ginebra), quedaron casi completamente despobladas. En otros, como Normandía, la industria local fue destruida, ya que había estado dirigida por los hugonotes; sobrevino una terrible pobreza. Los ejércitos de los enemigos protestantes de Francia se vieron fortalecidos por la marea de refugiados. La política de Luis tampoco trajo ninguna paz interna dentro de la propia Francia. Simplemente renovó las viejas guerras de religión, cuando los hugonotes que quedaban de la región de Cevennes (centro-sur de Francia) se rebelaron en 1702 contra las dragonnades. Liderados por profetas que afirmaban tener una inspiración divina directa, los Camisards (como se les conocía) agotaban los recursos militares franceses mientras Luis se esforzaba por aplastar la revuelta.¹² Como ejército en el campo, los Camisards finalmente fueron derrotados después de dos años de conflicto épico en 1704, pero los sobrevivientes utilizaron tácticas de guerrilla brutales durante otra década.

Una famosa víctima "ordinaria" de la persecución fue la joven dama hugonote Marie Durand (1715-1776). Arrestada a la edad de 15 años, Marie fue encerrada en la Torre de Constanza en Aigues-Mortes, una prisión para mujeres. Pasó los siguientes 38 años allí, en condiciones

miserables, rechazando todas las presiones para renunciar a su fe y ministrando a las otras mujeres prisioneras. Finalmente fue liberada en 1767. Muchas de sus cartas sobreviven, revelando su carácter intrépido y sus esfuerzos por dar a conocer los sufrimientos de las mujeres reclusas de la prisión.

La rebelión de Camisard solo terminó realmente con la muerte del rey Luis en 1715, y Antoine Court (1696-1760) proporcionó un nuevo liderazgo para los Camisard. Court suprimió a los "profetas" y restableció una espiritualidad y un gobierno y disciplina eclesiásticos más tradicionales de los hugonotes. Tuvo un éxito supremo, y a menudo se le ha llamado el "Restaurador del protestantismo francés". Los hugonotes, bajo la dirección de la Corte, se convirtieron en un movimiento clandestino, "la Iglesia del Desierto", que se reunía en secreto. Sobrevivieron y finalmente se les concedieron todos los derechos de ciudadanía en 1790 durante la Revolución Francesa. En casi todos los aspectos, el trato de Luis XIV a los hugonotes fue tanto un desastre para su país como un fracaso.

1. La Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe

El enorme crecimiento misionero del catolicismo romano más allá de Europa que había comenzado durante el siglo XVI continuó en nuestro período. El siglo de la Reforma y la Contrarreforma católica había visto la expansión católica en América, Filipinas, India, Malasia, Malaku (las Molucas) y Japón. Los misioneros católicos de nuestro período consolidaron y ampliaron este trabajo.

La extensión masiva de la influencia católica romana fuera de Europa en el siglo XVI había tenido lugar en gran parte a raíz de la construcción del imperio español y portugués. A principios del siglo XVII, el papado finalmente decidió que la misión católica debería planificarse de forma centralizada. El Papa Gregorio XV (1621-163) dio el paso trascendental. Fue el primer Papa formado por jesuitas; Los jesuitas habían estado a la vanguardia de la misión católica en Oriente y se habían hecho activos en América del Sur desde 1609. Gregorio estableció en 1622 la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe, un cuerpo de 13 cardenales y dos obispos encargados de la supervisión de Misión mundial católica. Por su nombre en latín, el cuerpo generalmente se conocía simplemente como "la Propaganda".¹³ En cierto sentido, este fue el papado que dio un golpe contra los gobernantes seculares católicos de Europa. El Papa, no un simple rey o emperador, era el responsable de dirigir la actividad misionera. Naturalmente, esto creó fricciones entre el papado y los reyes católicos, ya que estos últimos veían la Propaganda como una interferencia papal en sus empresas coloniales. Pero el papado no retrocedió, y Gregorio nombró a un primer secretario de Propaganda brillantemente eficaz, Francesco Ingoli (1578-1649).

Ingoli es más conocido por su controversia con el científico pionero Galileo, en la que Ingoli cuestionó la evidencia de la teoría copernicana de un sistema solar centrado en el sol. Pero fue como secretario de Propaganda donde Ingoli encontró su verdadero talento; su trabajo pionero le ha valido la reputación de ser uno de los mejores directores misioneros de la historia cristiana. Ingoli acumuló información sobre todos los aspectos de los diversos campos de misión como base para la discusión y la toma de decisiones. Sus pautas para la misión católica iban a ser decisivas para el futuro: el cristianismo debe desacoplarse del poder colonial de España y Portugal; El Papa debe crear muchos

más obispos nuevos para actuar como guardianes espirituales de las áreas y pueblos recién evangelizados, para ser un vínculo vivo entre las nuevas iglesias y el Papa, y para proteger a esas iglesias de la secularidad. control colonial; Los sacerdotes indígenas deben ser capacitados lo más rápidamente posible. El plan para los obispos tuvo problemas con las monarquías española y portuguesa, que (con razón) afirmaron que solo ellas tenían la autoridad legal para crear nuevos obispados en sus territorios coloniales. Pero el Papa Urbano VIII (1623-1644) esquivó el problema creando “vicarios apostólicos” en lugar de obispos para el campo misionero. Eran obispos en todo menos en el nombre, representaban al Papa y solo le rendían cuentas a él. Los reyes de España y Portugal echaron humo de rabia impotente. Pero el Papa Urbano VIII (1623-1644) esquivó el problema creando “vicarios apostólicos” en lugar de obispos para el campo misionero. Eran obispos en todo menos en el nombre, representaban al Papa y solo le rendían cuentas a él. Los reyes de España y Portugal echaron humo de rabia impotente. Pero el Papa Urbano VIII (1623-1644) esquivó el problema creando “vicarios apostólicos” en lugar de obispos para el campo misionero. Eran obispos en todo menos en el nombre, representaban al Papa y solo le rendían cuentas a él. Los reyes de España y Portugal echaron humo de rabia impotente.

En el período 1658-1663, la Propaganda estableció la Sociedad de Misiones Extranjeras de París. El seminario de la Sociedad pronto se convirtió en el principal centro de formación de misioneros católicos. Esto significó que Francia se encontró una vez más en el corazón de la vida católica, especialmente con los imperios español y portugués ahora hundiéndose en el declive, y el imperio francés floreciendo.¹⁴

Los aspectos más famosos de la misión católica en nuestro período se encuentran en la vida y obra de Robert de Nobili en la India, y la controversia sobre los ritos chinos que se prolongó desde la década de 1630 hasta 1715.

2. Robert de Nobili

Robert de Nobili(1577-1656) es uno de los misioneros católicos más famosos del siglo XVII y, de hecho, uno de los misioneros más célebres de todos los siglos cristianos. Nacido en el seno de una acaudalada familia italiana en Montepulciano, Toscana, sobrino del distinguido cardenal Belarmino, se unió a los jesuitas en 1596, y después de su formación fue enviado a la India, llegando en 1605. Aquí dominó el idioma tamil en unos meses; sus superiores luego lo colocaron en la ciudad de Madurai, parte del reino de Nayak en el sur de la India de habla tamil. Madurai era efectivamente la capital de la cultura tamil, y una misión jesuita portuguesa ya estaba trabajando aquí, aunque sin mucho éxito. Nobili estaba profundamente en desacuerdo con los métodos que utilizaba la misión; convirtieron a los tamiles nativos no solo al cristianismo católico, pero también a las costumbres nacionales portuguesas: a los conversos se les enseñó a actuar, vestirse y vivir como portugueses. Esto provocó un feroz desprecio por parte de las castas indias superiores (los brahmanes) de Madurai. ¿Era su antigua y rica cultura nativa tan superficial, o incluso perversa, que cualquiera que abrazara esta nueva religión tuvo que repudiarla?¹⁵

Nobili resolvió que el mensaje de Cristo tenía que desenredarse de las trampas de la cultura europea. Se convertiría en indio para ganar indios. Su deseo particular era ganar conversos de la casta brahmán, llegar a la sociedad india a través de sus líderes naturales. Así que se sumergió en la cultura brahmán, aprendió su forma "clásica" de tamil (más tarde aprendió también telegu y sánscrito), estudió sus escrituras (los Vedas) y virtualmente se convirtió en un brahmán cristiano. Ahora iba con la cabeza rapada y la túnica de un sannyasi (un santo indio), comiendo una estricta dieta vegetariana brahmán y presentándose, no como un representante de ninguna creencia o forma de vida europea, sino como un maestro de la universalidad. verdad del Dios de todos los pueblos. Las castas superiores quedaron asombradas e impresionadas por su conocimiento de su idioma y escrituras, y respetaron su santidad; podían entender la santidad cristiana cuando aparecía con atuendos indios. Dio conferencias sobre teología cristiana, ilustrando sus puntos en cada paso de la literatura clásica india.

En 1609, Nobili había ganado unos 63 conversos de las castas superiores, incluidos algunos brahmanes. Sin embargo, ahora fue objeto de un feroz ataque tanto de los indios nativos como de sus superiores católicos. Los indios que se oponían a su trabajo declararon públicamente que Nobili era portugués y que, al aceptar su religión, sus conversos se habían contaminado al abrazar un estilo de vida

portugués. Nobili se defendió afirmando (con sinceridad) que no era portugués sino italiano, de una familia italiana de "casta alta". La controversia fue turbia; la palabra "portugués" tenía diferentes significados para diferentes personas. Los indios se referían a todos los europeos como portugueses, debido al predominio del imperio de ultramar de Portugal en la India; la mayoría de los europeos que encontraron los indios eran de hecho portugueses. La insistencia de Nobili de que era italiano, no portugués,

Nobili también enfrentó serias críticas de su superior eclesiástico, el arzobispo Cristovao de Goa,[dieciséis](#) y del papado. Sus críticos en la Iglesia dijeron que estaba arrojando un barniz cristiano sobre las supersticiones hindúes y creando su propia pequeña iglesia de conversos separada de la Iglesia Católica. Nobili respondió a estas acusaciones en su importante tratado de 1610, Una respuesta a las objeciones planteadas contra el método utilizado en la nueva misión de Mandurai para la conversión de los gentiles a Cristo. El Papa Gregorio XV remitió el asunto a un tribunal, encabezado por el arzobispo Peter Lombard de Armagh;[17](#) Lombard examinó los documentos de acusación y defensa y finalmente exoneró a Nobili.

Esta decisión de 1623 permitió a Nobili continuar su trabajo, que ahora se extendía más allá de Madurai hasta Trinchonopoly y Salem, y comenzó a ganar conversos de castas inferiores así como de brahmanes (aunque mantuvo separados los dos grupos de conversos, con diferentes colaboradores misioneros para cada uno, como concesión a la cultura de acogida). Cuando Nobili murió, enfermo y ciego, en la ciudad de Mylapore, cerca de Madrás, había adquirido un lugar permanente en la historia misionera cristiana por su pensamiento y práctica radicalmente experimentales. También dejó un legado literario: un catecismo tamil y varios tratados teológicos tameses. Estos le dieron el sobrenombre de "el padre de la prosa tamil" (la poesía, más que la prosa, había sido anteriormente el vehículo tamil para estos temas religiosos). También dejó un cuerpo de himnos tameses.

3. La controversia de los ritos chinos

Si los métodos de Nobili resultaron polémicos en India, no fue nada comparado con la controversia que estalló sobre la práctica misionera jesuita en China. Francisco Javier había llegado a la isla china de Shangchuan, donde murió en 1552.¹⁸ Otros siguieron, y pronto hubo una misión jesuita en China continental, una vez más (como en la India) bajo la protección portuguesa: Portugal había establecido un puesto comercial en Macao, junto al río Canton, en 1557.¹⁹

El primer gran misionero católico en China fue el jesuita italiano Matteo Ricci (1552-1610). Nacido en la ciudad de Macerata, sus estudios en el colegio jesuita de Roma incluyeron matemáticas y astronomía, lo que le serviría bien en China. Su primer destino misionero fue en la India portuguesa en 1578, pero luego fue enviado al centro comercial portugués en Macao en 1582. Durante los siguientes 20 años viajó, sumergiéndose en el idioma y la cultura chinos. Uno de los frutos de esta inmersión fue un diccionario portugués-chino, elaborado conjuntamente con otro misionero jesuita, Michele Ruggieri (1543-1607), probablemente entre 1583 y 1588. Este fue el primer diccionario de chino para cualquier idioma europeo. Ricci también tradujo al latín los "Cuatro libros" del confucianismo, la base de toda la erudición china en ese período. Esta,²⁰

Finalmente, en 1601, Ricci logró acceder a Pekín o Pekín, la capital del Imperio chino.²¹ El emperador Wanli (1572-1620) de la dinastía Ming invitó a Ricci a su capital en gran parte gracias a la habilidad astronómica del jesuita; La capacidad de Ricci para predecir los eclipses solares fue muy valorada en la cultura china, ya que los eclipses se consideraban signos celestiales de los próximos eventos en la tierra. Ricci fue el primer occidental al que se le permitió ingresar a Beijing; los chinos consideraban la suya como la única verdadera civilización del mundo y despreciaban a los extranjeros, por lo que Ricci se encontraba en una posición única. Había demostrado que un extranjero podía ser tan erudito como los chinos y podía tratar su cultura con respeto y simpatía. El favor del emperador permitió a Ricci permanecer en Beijing hasta su muerte en 1610. Estableció una congregación católica en la ciudad, con conversos de las clases más altas y más educadas;

El estudio de Ricci sobre el confucianismo, la cosmovisión china predominante, lo llevó a algunas conclusiones controvertidas. Uno fue sobre traducción. ¿Cómo debería expresarse el concepto "Dios" en chino? El término T'ien Chu ("señor del cielo") estaba disponible, y Ricci lo usó en un catecismo chino. Más polémico fue su uso de otras

dos palabras, Shang-ti ("señor soberano") y T'ien ("cielo"). Estos términos confucianos se tomaron generalmente para referirse a una realidad impersonal (algo así como "ser último"), pero Ricci argumentó que en su uso original habían descrito a un Dios personal. También sostuvo que el término Sheng significa "digno de reverencia" en lugar de "santo" (como se entendía a menudo). Por lo tanto, estaba permitido para los confucianistas que abrazaron el cristianismo continuar llamando a Confucio sheng.

Más problemáticas fueron las ceremonias de veneración que el confucianismo requería que las familias chinas pagaran a sus antepasados, por ejemplo, inclinarse ante una tablilla en la que estaban escritos los nombres de los antepasados. ¿Era esto una idolatría pagana? ¿O carecía de dimensiones religiosas? ¿Fue realmente como (digamos) una reunión familiar de Europa occidental en el cumpleaños de un abuelo fallecido para recitar poemas y cantar canciones en celebración de su memoria? Ricci argumentó que la veneración de los antepasados confucianos se trataba esencialmente de honrar a la familia, no de adorar a dioses o espíritus. De modo que permitió que sus conversos continuaran venerando a sus antepasados. Ciertamente sabía que cualquier ruptura con esta costumbre sería visto por los confucianistas como un vil deshonor de la familia, y honrar a la familia era el corazón de la cultura china. Los métodos de Ricci fueron adoptados por los misioneros jesuitas. Sin duda, la política condujo a un éxito notable al hacer que el cristianismo fuera accesible a los confucianistas. Es difícil obtener estadísticas confiables, pero parece que en las últimas décadas del siglo XVII había muchos miles de cristianos chinos de origen confuciano de clase alta.

Al principio, los métodos jesuitas recibieron el apoyo de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe en Roma. En 1659 emitió una famosa declaración a sus misioneros en el Lejano Oriente:

No lo vea como su tarea, y no presione a los pueblos, para cambiar sus modales, sus costumbres y sus caminos, a menos que sean obviamente contrarios a la religión y la moralidad sana. ¿Qué podría ser más ridículo que trasplantar Francia, España, Italia o algún otro país europeo a China? No les lleve todo eso; tomemos sólo la fe, que no se burla ni desarraiga los modales y costumbres de ningún pueblo, asumiendo por supuesto que no son realmente malos, sino que más bien desea verlos preservados intactos. Es parte de la naturaleza humana amar y apreciar por encima de todo el propio país y sus costumbres. En consecuencia, no hay mayor motivo de alienación y odio que cuando alguien ataca las costumbres locales, particularmente cuando estas costumbres tienen una larga y venerable historia. Este es más especialmente el caso, cuando se intenta introducir las costumbres de otras personas para reemplazar las que han sido abolidas. No haga odiosos contrastes entre las costumbres autóctonas y las europeas; hagan todo lo posible por adaptarse a sus costumbres.

El emperador chino Kangxi o Kang Hsi (1661-1722) quedó tan impresionado por la actitud respetuosa de los jesuitas hacia la cultura china y sus contribuciones a ella (por ejemplo, como expertos en lingüística e intérpretes) que emitió un edicto de tolerancia en 1692:

Los europeos están muy callados; no provocan disturbios en las provincias, no hieren a nadie, no cometen delitos, y su enseñanza no comparte parte de lo que enseñan las falsas sectas del imperio, ni tiene tendencia a incitar a la sedición ... Decretamos por tanto, que se conserven todos los templos dedicados al Señor del cielo, dondequiera que se encuentren, y que se dé permiso a todos los que adoren a este Dios para entrar en estos templos, ofrecerle incienso y realizar los ritos practicados por los cristianos. según su antigua costumbre. De ahora en adelante nadie les ofrezca oposición alguna.

Sin embargo, se estaban gestando problemas para los jesuitas en China. No eran la única orden religiosa católica que trabajaba allí; Dominicos y franciscanos trabajaban ahora entre los pueblos campesinos de la costa china. Los nuevos misioneros, que habían trabajado a menudo en las Filipinas españolas, trajeron un enfoque completamente diferente al evangelismo y la conversión. Insistieron en que los conversos deben romper con su cultura, de hecho, adoptar los modales y costumbres de sus predicadores europeos. Ésta era su política en Filipinas y no vieron ninguna razón para seguir un camino diferente en China. Cuando se hicieron plenamente conscientes del nivel de concesión jesuita hacia las costumbres confucianas, enviaron una feroz denuncia a Roma, acusando a los jesuitas de vender el Evangelio al paganismo.

Papa Clemente XI(1700-21) quedó convencido por esta queja, y en 1705 envió un embajador papal al emperador Kangxi, informándole que a los cristianos chinos ya no se les permitía observar las disputadas costumbres confucianas. Kangxi estaba tan ofendido que desterró al embajador de Beijing. Clemente confirmó su decisión con más autoridad en 1715 con una bula papal, *Ex illa die*. Esta vez, la indignación de Kangxi no conoció límites; desterró a todos los misioneros cristianos de China. El decreto imperial de 1721 decía:

Después de leer esta proclamación, debo concluir que los occidentales son absolutamente mezquinos. No se puede razonar con ellos; no comprenden los problemas más importantes como los comprendemos nosotros en China. Ni siquiera hay un occidental que haya dominado la literatura china, y sus comentarios a menudo son increíbles y absurdos. Si esta proclamación sirve de algo, su religión es la misma que la de las otras sectas pequeñas e intolerantes de budistas o taoístas. Nunca había visto un documento que tuviera tantas tonterías. De ahora en adelante, para evitar más problemas, a ningún occidental se le debe permitir predicar en China.

No fue solo la política jesuita en China lo que fue reprimido. La misma política iniciada por Robert de Nobili en India corrió la misma suerte. El Papa Benedicto XIV (1740-1758) condenó el enfoque jesuita tanto en

China como en la India en la bula papal *Ex quo singulari* en 1742. En la práctica, infligió una herida abrumadora al trabajo de la misión católica en el Lejano Oriente. La causa católica en China nunca se recuperó realmente.

La controversia sobre los ritos chinos trasciende sus límites católicos del siglo XVIII para tocar dos temas que surgen una y otra vez en el área de la misión transcultural. La primera es la “contextualización”: ¿hasta qué punto los misioneros cristianos pueden ser “todo para todos” (1 Corintios 9:22) sin comprometer el evangelio mismo? La segunda es que los malentendidos que a menudo surgen entre los trabajadores en el campo y los comités en casa. Si eso es así hoy, en nuestra era de comunicación rápida, ¿cuánto más era probable en la era de Nobili y Ricci, cuando el contacto personal era tan difícil?

Pierre Pithou (1539-1596)
Matteo Ricci (1552-1610)
Edmond Richer (1559-1631)
Robert de Nobili (1577-1656)
Francesco Ingoli (1578-1649)
Pierre de Marca (1594-1662)
Antoine Court (1696-1760)
Marie Durand (1715-1776)

Quietistas

Miguel de Molinos (1628-1696)

François Lacombe (1643-1715)

Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon (1648-1717)

François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715)

Reyes, papas, políticos

Papa Gregorio XV (1621-3)

Emperador chino Kangxi (1661-1722)

Papa Inocencio XI (1676-1689)

Papa Clemente XI (1700-21)

El Quietismo de Molinos: la mortificación interior y la completa resignación son necesarias para adquirir la paz interior.

Nunca se inquiete por ningún accidente. La inquietud es la puerta por la que el enemigo se mete en el alma para robarle su paz. Renunciar a sí mismo y negarse a sí mismo por completo; porque aunque la verdadera abnegación es amarga al principio, es fácil en el medio y se vuelve muy dulce al final. Te encontrarás lejos de la perfección si no encuentras a Dios en todo. Entiéndalo: el amor puro, perfecto y esencial consiste en la cruz, en la abnegación y la resignación, en la perfecta humildad, en la pobreza de espíritu y en la baja opinión de uno mismo ...

Hay muchos que, por mucho que se hayan dedicado a la oración, todavía no tienen gusto por Dios, porque al final de sus oraciones, no se sienten mortificados, ni atienden a Dios una vez que han dejado de orar. Para obtener una atención pacífica y continua a Dios, es necesario obtener una gran pureza de mente y de corazón, una gran paz de alma y una resignación en todas las cosas.

Para los de corazón puro y mortificados, la recreación de los sentidos es una especie de muerte: nunca acuden a ella, a menos que sean obligados por la necesidad y la edificación de sus vecinos.

La profundidad de nuestra alma, lo sabrás, es el lugar de nuestra felicidad. Allí el Señor nos muestra maravillas. Allí nos sumergimos y nos perdemos en el inmenso océano de Su infinita bondad, en el que nos mantenemos fijos e inmutables. Allí reside la incomparable fecundidad de nuestra alma, y su supremo y dulce reposo. Un alma humilde y resignada, que ha llegado a esta profundidad, no busca más que simplemente agradar a Dios; y el Espíritu Santo de Amor lo enseña todo con su unción dulce y vivificante.

Entre los santos, hay algunos gigantes, que continuamente y con paciencia sufren indisposiciones corporales; Dios los cuida mucho. Pero qué don supremo y soberano pertenece a aquellos que, por el poder del Espíritu Santo, sufren cruces tanto internas como externas con alegría y resignación. Esta es la clase de santidad que es rara y, por lo tanto, mucho más preciosa a los ojos de Dios. Los espirituales que andan por este camino son raros, porque son pocos en el mundo que se niegan totalmente a sí mismos, para seguir a Cristo crucificado, con sencillez y pobreza de espíritu, por los caminos solitarios y espinosos de la cruz, sin pensar en sí mismos. .

Una vida de abnegación es ante todo milagro de los santos; y no sabe si está vivo o muerto, perdido o ganado, si acepta o resiste. Esta es la verdadera vida resignada. Pero aunque puede pasar mucho tiempo antes de que llegue a este estado y piense que no ha dado un paso hacia él, no se inquiete por esto, porque Dios a menudo otorga a un alma esa

bendición en un momento que le fue negado. durante muchos años antes ...

La tribulación es un gran tesoro con el que Dios honra a quienes son suyos en esta vida. Por tanto, las personas malas son necesarias para los buenos; y también los mismos demonios que, al afligirnos, intentan arruinarnos. Pero en lugar de hacernos daño, nos hacen el mayor bien imaginable.

Debe haber tribulación para que la vida de una persona sea aceptable ante Dios; sin tribulación, es como el cuerpo sin alma, el alma sin gracia, la tierra sin sol. Con el viento de la tribulación, Dios separa, en el suelo del alma, la paja del trigo ...

Esos santos son dignos de lástima que no encuentran en su corazón creer que la tribulación y el sufrimiento son su mayor bendición. Aquellos que son espiritualmente maduros deben estar siempre deseosos de morir y sufrir, de estar siempre en un estado de muerte y sufrimiento. ¡Qué vacía es la persona que no sufre! Los seres humanos nacen para trabajar y sufrir: mucho más los amigos y elegidos de Dios.

Miguel de Molinos

Guía espiritual, Libro 2, Capítulo 7

Fénelon: una vida santa es posible en cualquier lugar y en todas partes, incluso en la corte real de Francia

Nuestra salvación debe ocupar nuestras energías todos los días y horas. No hay mejor momento para ello que el tiempo que Dios en Su misericordia nos da ahora mismo. Hoy es nuestro; pero no sabemos lo que traerá el mañana. Tampoco lograremos la salvación simplemente deseándola; tenemos que buscarlo vigorosamente. La incertidumbre de la vida debería hacernos darnos cuenta de que tenemos que perseguir este propósito con todas nuestras fuerzas, y que todas las demás actividades carecen de valor, ya que no nos acercan a Dios. Él es la meta adecuada de todo lo que hacemos: el Dios de nuestra salvación, como David lo llama continuamente en los Salmos. ¿Por qué pensamos detenidamente en cómo avanzar hacia el perfeccionamiento de nuestra alma? Porque creemos que es necesario para nuestra salvación. ¿Por qué, entonces, retrasamos el cumplimiento de nuestras resoluciones? ¿Cuándo es tan necesario buscar la salvación ahora como lo será dentro de diez años? ¡Sí, ahora mismo, en la corte real, como después en una vida más retirada!

Seguramente la sabiduría dicta que siempre debemos tomar el camino más seguro en todo lo que tenga que ver con nuestra salvación; porque esto es una cosa en la que lo perdemos todo o lo ganamos todo. La posición en la vida a la que Dios nos ha llamado es segura para nosotros, siempre y cuando cumplamos con todas sus obligaciones. Si Dios hubiera previsto que nos sería imposible salvarnos en la corte real, nos habría prohibido vivir allí. Sin embargo, esto no es así. Dios ha

designado reyes y sus cortes; Dios le da a la gente ese nacimiento y posición que los coloca en esos tribunales. Así que podemos estar seguros de que es la voluntad de Dios que las almas de la corte real sean salvas y encuentren el camino angosto al cielo, el camino de la verdad, ese camino que Jesucristo ha dicho que nos hará libres: el camino, es decir, que nos sacará de todos los peligros que el mundo nos hace llover. Cuanto más se enfrente a estos peligros en su posición actual, más deberá vigilar por sí mismo, para no ceder ante ellos. Velar por uno mismo significa escuchar a Dios; significa permanecer siempre en Su presencia, estar siempre tranquilo y sereno, nunca sumergirse en una disipación o distracción deliberada en medio de las cosas de este mundo. Significa dedicarnos a la soledad, la oración y la lectura de buenos libros, en la medida de lo posible; significa lo que David llama "derramar tu corazón delante de Dios", sentir su presencia interior, buscarlo de corazón, amarlo supremamente, evitar todo lo que le desagrada. nunca sumergirse en la disipación o distracción deliberada en medio de las cosas de este mundo. Significa dedicarnos a la soledad, la oración y la lectura de buenos libros, en la medida de lo posible; significa lo que David llama "derramar tu corazón delante de Dios", sentir Su presencia interior, buscarlo de corazón, amarlo supremamente, rechazar todo lo que le desagrada. nunca sumergirse en la disipación o distracción deliberada en medio de las cosas de este mundo. Significa dedicarnos a la soledad, la oración y la lectura de buenos libros, en la medida de lo posible; significa lo que David llama "derramar tu corazón delante de Dios", sentir su presencia interior, buscarlo de corazón, amarlo supremamente, evitar todo lo que le desagrada.

Esta piedad, señora, es adecuada para todos los puestos de la vida. Será de gran utilidad para cualquiera que viva en la corte real. De hecho, no conozco nada más eficaz para enseñarte a estar en el mundo sin ser del mundo. Adopte este método. Haz todo lo posible por recordar en todo momento que estás con Dios, y Dios está contigo, para que puedas seguir sirviéndole fielmente. Construye en tu vida el hábito de adorar a menudo Su santa voluntad, sometiéndote humildemente a todo lo que Su buena providencia ordene. Pídale que lo sostenga, en caso de que se caiga. Pídale que perfeccione Su obra en usted, de modo que después de infundir el deseo de salvación en su corazón en su posición actual en la vida, pueda trabajar en su salvación justo donde se encuentra.

Dios no requiere que hagas grandes cosas para lograr un progreso triunfal. Nuestro Señor mismo dijo: "El Reino de Dios está dentro de ti". Podemos encontrar Su reino allí cuando queramos. Hagamos lo que sepamos que Él requiere de nosotros. En el momento en que veamos Su voluntad en algo, que no haya desgana, sólo completa fidelidad. Tal fidelidad no tiene por qué llevarnos a hacer grandes cosas por su

servicio y por nuestra salvación; pero seguramente nos llevará a hacer lo que esté a nuestro alcance, lo que sea relevante para nuestra posición en la vida. Si pudiéramos ser salvos solo a través de grandes hechos, ¡cuán pocos podrían esperar la salvación! Pero la salvación en realidad depende del cumplimiento de la voluntad de Dios. Cuando Dios los requiere de nosotros, las cosas más pequeñas se vuelven grandiosas. Son solo pequeños en sí mismos; se vuelven instantáneamente grandes cuando las hacemos para Él, cuando nos conducen a Él, y cuando ayudan a unirse con Él eternamente. Recuerda lo que dijo: "El que es fiel en lo mínimo, también en lo más es fiel, y el que es injusto en lo mínimo, también es injusto en lo mucho". En mi opinión, un alma que anhela sinceramente a Dios nunca piensa en si una cosa es pequeña o grande. Es suficiente saber que Aquel por quien lo hacemos es infinitamente grande, y que tiene derecho a ver toda la creación dedicada solo a Su gloria: y este puede ser el caso solo cuando cumplamos Su Voluntad.

Arzobispo Fénelon

Cartas espirituales a las mujeres, Carta 17

Madame Guyon: el alma que ama a Dios lo encuentra en todas partes

*Oh tú, probado por una larga experiencia,
Cerca de quien ningún dolor puede permanecer por mucho tiempo;
¡Mi amor! que lleno de contenido dulce
¡Paso mis años de destierro!*

*Todas las escenas son igualmente atractivas.
¡A las almas impresionadas por el amor sagrado!
Donde habitan, habitan en ti;
En el cielo, en la tierra o en el mar.*

*A mí no me queda ni lugar ni tiempo;
Mi país está en todos los climas;
Puedo estar tranquilo y libre de preocupaciones
En cualquier orilla, ya que Dios está ahí.*

*Mientras que el lugar que buscamos, o el lugar que rehuimos,
El alma no encuentra la felicidad en nadie;
Pero con un Dios que guíe nuestro camino
Es igual de gozo irse o quedarse.*

*¿Podría ser arrojado donde tú no estás?
Eso fue realmente una suerte terrible;
Pero las regiones no son remotas a las que llamo
Seguro de encontrar a Dios en todos.*

*Mi patria, Señor, eres solo Tú;
Ni otro puedo reclamar ni poseer;
El punto donde se encuentran todos mis deseos;
Mi ley, mi amor, la vida es dulce!*

*No me aferro a nada aquí abajo;
Nombra mi viaje y me voy;
Aunque traspasado por el desprecio, oprimido por el orgullo,
Te siento bien, no siento nada al lado.*

*Ningún hombre fruncido puede probar hirientemente
A las almas que arden con el Amor celestial;
Aunque tanto los hombres como los demonios condenan,
No surgen días sombríos para ellos.*

*¡Ah, entonces! a Su abrazo reparar;
Alma mía, allí no eres un extraño;
Allí el Amor divino será tu guarda,
Y la paz y la seguridad tu recompensa.*

Madame Guyon
traducido por William Cowper (1731-1800)

-
- [1](#) De la palabra latina para "francés", Gallus. El antiguo nombre romano de Francia era Galia.
 - [2](#) La Sorbona fue inicialmente un colegio universitario para estudiantes que se preparaban para el grado de doctor en teología. En 1554, se convirtió en el lugar de reunión de la facultad de teología de la Universidad de París.
 - [3](#) Para el movimiento conciliar, que buscaba responsabilizar al papado ante la Iglesia en general, ver el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 10, sección 3.
 - [4](#) El Concilio de Trento formuló la respuesta católica romana a la Reforma a mediados del siglo XVI. Véase el volumen tres: Renacimiento y reforma, capítulo 8, sección 3.
 - [5](#) Para el Concilio de Constanza, ver Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 10, sección 3.
 - [6](#) No confundir con su compatriota Luis de Molina: ver capítulo 6, sección 4.2 para Molina.
 - [7](#) Véase el volumen tres: Renacimiento y reforma, capítulo 8, sección 6, para Teresa y John.
 - [8](#) De hecho, el sucesor de Luis XIV no sería el duque de Borgoña, sino el bisnieto de Luis, Luis XV.
 - [9](#) Consulte el Capítulo 6, sección 3.5 para obtener una descripción completa de Bossuet.
 - [10](#) Consulte el Capítulo 1, sección 4.4, para Tersteegen.
 - [11](#) Para Francke, consulte el Capítulo 1, sección 4.3.
 - [12](#) El nombre Camisard parece provenir del francés camisa, un delantal de campesino.
 - [13](#) Esto es en latín para "propagación" y tiene poco que ver con la propaganda en el sentido político moderno.

- [14](#) A mediados del siglo XVIII, cuando concluye este capítulo, el imperio de ultramar de Francia incluía partes de Canadá, América del Norte, el Caribe, América del Sur, África Occidental e India.
- [15](#) Los brahmanes son el orden más alto en el sistema de castas hindú tradicional de la India: la casta de "eruditos" educados que proporciona al hinduismo sus sacerdotes.
- [dieciséis](#) Goa fue la capital de la India portuguesa.
- [17](#) No confundir con el teólogo escolástico medieval Peter Lombard. Vea el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 7, Sección 3.
- [18](#) Ver *Volumen tres: Renacimiento y reforma, Capítulo 8, sección 7*.
- [19](#) Portugal entregó Macao al gobierno chino en 1999.
- [20](#) Sinología: el estudio de la cultura y la historia chinas por parte de eruditos occidentales.
- [21](#) Pekín y Peking se derivan de diferentes pronunciaciones chinas del nombre de la ciudad, según el dialecto.

Ortodoxia oriental

La ortodoxia oriental fue la forma que tomó el cristianismo en Europa oriental, Rusia y el Medio Oriente, existiendo en una continuidad ininterrumpida desde los días de los primeros padres de la iglesia. El papado romano nunca había ejercido su supremacía sobre los cristianos orientales, que apreciaban su propia identidad, tradiciones e independencia.

En el período cubierto por este volumen, la ortodoxia fue, de alguna manera, la víctima involuntaria e involuntaria de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Ambos hicieron incursiones profundas en el territorio y la teología ortodoxos. En medio de las luchas por el ascenso entre los protestantes y los ortodoxos romanizados, a veces puede ser difícil discernir dónde, si es que hay algún lugar, se puede ver y escuchar el rostro y la voz auténticos de la ortodoxia. Quizás la siguiente narrativa proporcione al menos el marco para que los lectores hagan y respondan esa pregunta clave.

Comenzamos nuestro relato con el hombre que fue sin duda la figura más famosa y más trágica de todo el período, cuya vida resume de manera tan conmovedora los conflictos internos de la ortodoxia del siglo XVII.

1. Los primeros días de Cyril

Cyrl Lucaris (pronunciado loo-ka-rees) ¹A menudo se le llama el mayor patriarca de Constantinopla en la era moderna. Si la grandeza se mide por la devoción religiosa, los dones intelectuales, el esfuerzo heroico contra viento y marea y la capacidad de generar controversias profundamente arraigadas mucho después de que uno está muerto, ciertamente califica.

Cyrl nació en Creta, en ese momento una colonia de la república italiana de Venecia. Pero sus habitantes eran en gran parte griegos, e incluso la clase dominante veneciana se había "vuelto nativa" y había abrazado la cultura griega. (El nombre bautismal de Cyrl era Constantine, pero lo llamaremos por el nombre más famoso que tomó al convertirse en monje antes de su ordenación como sacerdote soltero.) No sabemos prácticamente nada de los padres de Cyrl, aunque los describió como "prominentes tanto en el estado y en la Iglesia". El padre de Cyrl parece haber sido un carnicero próspero, con un sólido compromiso con la educación de su hijo. El mayor centro cretense de vida espiritual y aprendizaje ortodoxo fue el monasterio de Santa Catalina en la ciudad de Candia, que tenía una escuela para niños con un alto nivel académico.



Cyril Lucaris (1572-1638) Retrato de un artista desconocido

Después de la educación de Cyril en St Catherine's, en 1584 su padre lo envió a una escuela más avanzada para niños griegos

en Venecia. La escuela estaba adjunta a la iglesia ortodoxa griega de Venecia, que tenía un próspero enclave griego. La inquisición apenas funcionó en Venecia; la república estaba celosa de sus libertades políticas y su empresa comercial, y no permitiría que la Iglesia interfiriera en tales asuntos. Por eso Venecia ha sido llamada la ciudad más libre intelectualmente de Europa en esa época. Algunos han rastreado la (supuesta) libertad e independencia de pensamiento adulta de Cyril hasta su tiempo en Venecia. Ciertamente, siempre miró hacia atrás con inmenso cariño a sus cuatro años de estudio allí.

Después de un año de regreso a Creta, el joven Cyril regresó en 1589 a Italia, esta vez a la Universidad de Padua, un centro internacional de excelencia académica. Padua era famosa por la medicina y el derecho; las generaciones posteriores la recordarían como la universidad donde el gran Galileo enseñaba matemáticas. Aquí, Cirilo estudió las materias

"humanas", especialmente la filosofía, y se graduó con honores en 1595. Su futuro estaba ahora puesto para una carrera eclesiástica, debido a la influencia de su tío, Meletios Pegas (muerto en 1601), Patriarca de la Iglesia Ortodoxa en la ciudad egipcia de Alejandría. Esto significaba que Pegas era la cabeza de uno de los cuatro patriarcados históricos de Oriente, siendo los otros tres Constantinopla, Antioquía y Jerusalén. La mayoría de los cristianos egipcios pertenecían a la Iglesia copta ortodoxa, que era monofisita en su teología. El tío de Cirilo encabezó la comunidad ortodoxa calcedonia o bizantina en Egipto, un cuerpo mucho más pequeño que el ortodoxo copto, y marcado por su fidelidad al Credo de Calcedonia (451 d.C.), que fue la piedra de toque de lo que llamamos "ortodoxia oriental" en todo el viejo mundo bizantino. Pegas tenía el más cálido afecto y admiración por su sobrino, pensando en él como su "hijo en el Señor"; esperaba grandes cosas de Cirilo en la Iglesia. Entonces, alrededor de 1595, Cirilo fue ordenado sacerdote en Constantinopla. Su tío lo ordenó; Pegas administraba entonces el trono patriarcal vacante de Constantinopla y, de hecho, pasó gran parte de su tiempo en Constantinopla; su rebaño en Alejandría no era numéricamente numeroso.

2. Cyril en Polonia-Lituania

En 1596, su tío envió a Cyril a ministrar a la población ortodoxa minoritaria dentro del reino católico romano de Polonia-Lituania. Cirilo estaba acompañado por otro sacerdote, Nicéforo Cantacuzinos (fechas desconocidas). Entraron en una situación explosiva que requiere alguna explicación.

El rey de Polonia en ese momento era Segismundo III, un ferviente católico romano que puso todo el peso del estado polaco detrás de la Contrarreforma católica y sus "tropas de choque", los jesuitas. Esto hizo la vida muy difícil para la población ortodoxa de Polonia. Estos eran ucranianos. Ucrania (o "Pequeña Rusia") era el corazón de la antigua Rusia de Kiev, incluida la propia ciudad de Kiev, pero había sido absorbida por Polonia-Lituania a finales de la Edad Media. Esto creó una situación anómala: un reino católico con una gran minoría ortodoxa. La monarquía polaca asumió poderes autocráticos sobre la Iglesia Ortodoxa Ucraniana, nombrando a sus obispos, a menudo por razones políticas más que religiosas.

A raíz de la Contrarreforma católica y el acoso infligido a los ortodoxos ucranianos en Polonia por el rey Segismundo III, surgió un movimiento pro-Roma entre los líderes ortodoxos ucranianos. Fue encabezado por Michael, metropolitano de la Iglesia Ortodoxa Ucraniana en Polonia, y el obispo Ignacio de Vladimir. Llevaron a cabo negociaciones secretas con Roma para someterse al Papa en los términos establecidos por el Concilio de Florencia del siglo XV.³ En diciembre de 1595, en un concilio de la Iglesia Ortodoxa Ucraniana celebrado en Brest-Litovsk, seis de los ocho obispos ortodoxos votaron a favor de someterse a Roma. Esto provocó un cisma muy amargo en la ortodoxia ucraniana. Muchos siguieron el ejemplo de los seis obispos (se les conoció como los "católicos griegos"), pero otros estaban indignados y permanecieron desafiantes como ortodoxos. A los católicos griegos se les permitió conservar su liturgia ortodoxa, el clero casado, el antiguo calendario juliano,⁴ y la sagrada comunión en ambas especies (el vino y el pan que se da a los laicos), pero aceptaron la supremacía papal, el purgatorio y la cláusula del filioque.⁵ Los católicos griegos también eran conocidos como los Uniates (griegos unidos con Roma).

El remanente ortodoxo en Polonia ahora sufría un grado de persecución previamente desconocido. Sin embargo, sirvió para acelerar sus energías y condujo a un resultado inusual: la ortodoxia ucraniana adquirió un nuevo carácter laico, ya que los laicos, más que el clero, se unieron en defensa de la ortodoxia (la mayoría del alto clero se

había convertido en uniato). Estos líderes religiosos laicos se organizaron como bratsva (hermandades); produjeron literatura para contrarrestar la propaganda jesuita y organizaron escuelas ortodoxas para controlar la influencia de las escuelas jesuitas.

Entre los mayores defensores laicos de la ortodoxia en Polonia se encontraba el príncipe Andrei Kurbskii (1528-1583). Kurbskii creó una escuela para traducir los padres latinos al ruso. También fue un gran bizantinista; es decir, quería llevar las riquezas de la teología ortodoxa bizantina a la vida ortodoxa ucraniana. Otro campeón laico de la ortodoxia ucraniana fue el príncipe Konstantin Ostrozhskii (1526-1608), quien estableció una escuela en Ostrog, donde se enseñaba latín, griego y eslavo. Ostrozhskii fue responsable de la primera traducción impresa de toda la Biblia al eslavo eclesiástico. Este sigue siendo el texto estándar para la mayoría de las traducciones al ruso. Bajo la influencia de Ostrozhskii, se crearon escuelas e imprentas para ayudar al trabajo de las hermandades ortodoxas de Lviv y Vilnius. Estos enseñaron en latín y polaco, e involuntariamente comenzó a traer influencias intelectuales occidentales a la ortodoxia ucraniana. No pasaría mucho tiempo antes de que los ortodoxos ucranianos lucharan contra Roma con armas forjadas en los talleres romanos: el idioma latino, los métodos educativos jesuitas y la teología escolástica medieval, con resultados imprevistos para la teología y la espiritualidad ortodoxa (ver siguiente sección).

Cirilo y su compañero Nicéforo llegaron a Polonia poco después del primer concilio de Brest-Litovsk, donde la mayoría de los obispos ortodoxos se habían sometido a Roma. Un segundo concilio se reunió en octubre de 1596 para ratificar la decisión del primero, ahora que los seis obispos habían estado en Roma y habían sido absueltos de su antigua ortodoxia por el Papa Clemente VIII. El segundo consejo fue un asunto furioso; los anti-uniates, dirigidos por el príncipe Ostrozhskii, ahora superaban en número a los uniates, y el consejo se dividió en dos, cada uno anatematizando al otro. Cirilo y Nicéforo estuvieron presentes como anti-Uniates.

Cyril pasó una buena parte de los siguientes cuatro años en Polonia, tratando de fortalecer a los ortodoxos en su fe y luchar contra el evangelismo beligerante de los jesuitas. Cirilo diagnosticó que el mayor problema era la ignorancia del clero ortodoxo: tenían poca educación en su propia religión y podían ofrecer poca profundidad de enseñanza o argumentos para contrarrestar la brillante propaganda jesuita. Cyril se dedicó a mejorar las escuelas ortodoxas y a establecer una imprenta ortodoxa, primero en Vilnius y luego en Lviv. Era una vida peligrosa; Nicéforo, el compañero de Cirilo, fue arrestado y asesinado por la policía polaca en 1598, y el propio Cirilo solo escapó de la misma suerte al ser sacado de contrabando de Polonia y huyendo a Constantinopla. (Pudo regresar más tarde. Sin duda, fueron sus experiencias en Polonia

las que hicieron de Cirilo un enemigo intransigente de Roma para toda la vida. Esto, a su vez, fue un factor que lo dispuso a mirar positivamente al otro enemigo implacable de Roma, la Reforma Protestante. De hecho, los ortodoxos y los protestantes habían sufrido por igual en Polonia bajo la persecución católica romana, y en la ciudad polaca de Vilnius, Cyril había disfrutado de relaciones corteses con los luteranos.

3. Patriarca de Alejandría

En este punto, la vida de Cyril volvió a cruzarse con la de su tío Meletio, Patriarca de Alejandría. Meletios se estaba muriendo; mandó llamar a Cirilo, que llegó a Alejandría en septiembre de 1601, y dos días después, Meletio estaba muerto. En su última recomendación, la Iglesia de Alejandría eligió instantáneamente a Cyril como su nuevo líder. El régimen patriarcal de Cirilo parece haber sido extraordinariamente eficiente y benigno. Entre otras cosas, trasladó la residencia del patriarca de Alejandría (un puerto moribundo) a la vibrante ciudad capital de El Cairo, colocó las finanzas de su Iglesia en una base sólida y continuó persiguiendo la visión educativa que había adoptado en Polonia, reorganizando el Escuelas griegas bajo su jurisdicción.

Hasta donde sabemos, fue en Alejandría donde Cirilo emprendió por primera vez un estudio serio de la Reforma Protestante. Esto fue posible gracias a un miembro de la Iglesia Reformada Holandesa, Cornelius van Haag, a quien Cyril había conocido cuando van Haag viajaba por el Medio Oriente; ahora era embajador holandés ante el Imperio Otomano en Constantinopla. El propio Cirilo estaba de regreso en Constantinopla en 1602, donde renovó su amistad con Van Haag y le pidió al holandés que le proporcionara textos teológicos escritos por protestantes. Esta solicitud fue devuelta a Holanda y Cyril recibió sus libros. A través de van Haag, Cyril conoció al teólogo holandés arminiano, Jan Uytenbogaert, partidario de Arminius y su sucesor como líder del partido “Remonstrant” (arminiano) en Holanda.⁶Cyril y Uytenbogaert mantuvieron correspondencia durante muchos años. En 1617, Cyril conoció a otro teólogo holandés, David le Leu de Wilhelm, que estaba de visita en Oriente Medio, y también mantuvo una animada correspondencia con él. También mantuvo correspondencia con el arzobispo de Canterbury, George Abbot, cuya teología fue reformada. El abad inició el contacto, invitando a Cirilo a enviar a algunos jóvenes griegos para que fueran educados teológicamente en Inglaterra, con todos los gastos cubiertos por su rey, Jacobo I. Cirilo envió a Metrófanos Critoboulos, que sucedería a Cirilo como Patriarca de Alejandría.

Durante estos años alejandrinos, Cirilo comparó asiduamente la teología ortodoxa y reformada. El resultado, especialmente en la famosa Confesión de fe de Cyril (1629), ha sido objeto de un vigoroso debate desde entonces. Algunos historiadores, ortodoxos, reformados y de otras creencias, piensan que Cyril realmente abandonó la ortodoxia por completo y se convirtió en calvinista con túnicas ortodoxas.⁷Esto, sin embargo, no parece del todo convincente al presente autor; Condenaría

a Cyril de terrible hipocresía o gran imbecilidad (hay poca evidencia de ambas) al pensar que un calvinista ginebrino puro podría ser un patriarca ortodoxo. Otros lo han acusado de una adaptabilidad teológica sin principios ("todo para todos" en el peor sentido), adaptando continuamente sus creencias a cualquier persona o grupo que intentaba impresionar o apaciguar.⁸ Pero esto simplemente pintaría a Cyril como un tipo diferente de hipócrita, y no explica su intransigente hostilidad hacia el catolicismo romano: ¿no hay adaptabilidad allí! Dentro de la ortodoxia, algunos han argumentado firmemente que Cirilo permaneció impecablemente ortodoxo en su teología, como lo atestiguan sus otros escritos públicos, y que la Confesión de 1629 fue una falsificación maliciosa por parte de calvinistas o jesuitas. Este punto de vista, sin embargo, parece no tener en cuenta la evidencia de la gran correspondencia privada de Cirilo con amigos protestantes, donde expresa claramente una profunda simpatía por varios aspectos del protestantismo, y también dice que es el autor de la Confesión.⁹

4. Cirilo, ortodoxia y calvinismo: una perspectiva posible

La controversia sobre el "calvinismo" de Cyril probablemente nunca desaparecerá. Aún así, a riesgo de introducir aún más confusión, el presente autor ofrecerá una interpretación diferente a las tres mencionadas anteriormente.

Me parece plausible que Cyril fuera ortodoxo de corazón, pero que veía en el protestantismo un aliado poderoso contra el catolicismo de la Contrarreforma y también un modelo práctico para reformar y renovar la vida de la iglesia que podría ser "bautizado" en un contexto ortodoxo. Esta doble percepción del protestantismo explica en gran medida la actitud y la conducta de Cyril como líder de la iglesia ortodoxa. A un nivel más profundamente personal, es creíble que Cirilo encontrara cada vez más elementos considerables en la ortodoxia y la teología reformada compatibles, tal vez incluso complementarios. El resultado fue que incorporó algunas facetas de una perspectiva reformada en su expresión de la ortodoxia, tanto en concepto como en terminología. Probablemente uno de sus propósitos al hacerlo, posiblemente su propósito principal, fue cimentar alianzas con poderosos países reformados, especialmente Gran Bretaña y la República Holandesa. Sus embajadores en Constantinopla le dieron a Cirilo un apoyo invaluable contra todos los intentos católicos romanos demasiado efectivos de subvertir la ortodoxia en el Imperio Otomano, como había sido subvertida en Polonia.

Nada de esto significa que Cyril fuera un calvinista con túnicas ortodoxas. Está claro que en algunos temas clave, sus creencias se mantuvieron firmemente dentro de una plantilla ortodoxa. Por ejemplo, Cyril siguió siendo mordazmente ortodoxo en su total rechazo de las opiniones occidentales de la Trinidad; la cláusula filioque era simplemente un anatema para él, y sus amigos protestantes nunca lograron que se moviera en este punto. Sus altas opiniones sobre la eficacia sacramental del bautismo y la eucaristía también eran típicamente ortodoxas: una firme creencia en la gracia bautismal y en la presencia eucarística real del cuerpo y la sangre de Cristo.¹⁰ Nunca se desvió de la creencia patrística y ortodoxa en la virginidad perpetua de María.¹¹ Cyril también conservó una fe ortodoxa en la legalidad de los íconos, aunque admitió ante sus amigos protestantes que su veneración estaba abierta a graves abusos. Parecería que, en el juicio pastoral de Cyril, algunas personas ortodoxas nunca pasaron de una veneración supersticiosa de íconos a una apreciación de las realidades celestiales descritas, especialmente "la adoración y adoración verdaderas y espirituales que se deben solo a Dios" (para citar a Cyril). Pero en

realidad nunca condenó la veneración de iconos; lo que condenó explícitamente fue el culto a los iconos. La distinción entre veneración y adoración era bien conocida dentro de la teología ortodoxa. Cyril probablemente les estaba diciendo a sus amigos protestantes que temía que la distinción a veces no se filtrara en la práctica ortodoxa popular.¹²

Junto a esta estructura ortodoxa de creencias y piedad, sin embargo, parece innegable que Cirilo también había desarrollado una actitud comprensiva hacia varios aspectos de la teología reformada. Por ejemplo, reconoció el valor del énfasis reformado en la necesidad del hombre de la gracia, el estado de pecado humanamente incurable, articulado en la visión reformada de la total incapacidad espiritual del hombre para responder a Dios sin la gracia, "depravación total", en el lenguaje popular reformado. . Esta asimilación de una perspectiva agustiniana sobre el pecado y la gracia fue el aspecto más incómodo del intento de Cirilo de enunciar la ortodoxia en lenguaje reformado, ya que la ortodoxia tradicionalmente se ha aferrado al "sinergismo": la cooperación de la gracia divina y el libre albedrío humano.

Y, sin embargo, incluso en este punto, es posible que se necesite cierta cautela al evaluar la posición de Cyril. Debemos tener en cuenta que contaba entre sus amigos y corresponsales, no solo a los protestantes reformados, sino también a los arminianos, especialmente a Jan Uytenbogaert. La teología arminiana era una variedad de protestantismo cuya doctrina de la salvación se alineaba con el synergismo tradicional de la ortodoxia. Uytenbogaert siguió siendo un amigo cercano y partidario de Cyril. Por supuesto, esto podría tomarse como evidencia de la interpretación del patriarca de "todas las cosas para todos". Sin embargo, se puede sugerir que, en cambio, podría verse como algo que mitiga la interpretación del "calvinista ginebrino puro". Quizás el uso de Cirilo del lenguaje agustiniano al hablar de la incompetencia de la voluntad humana y la soberanía de la gracia divina no representó una postura "fundamentalista" absoluta. Puede haber funcionado más como una severa protesta reactiva contra el pelagianismo percibido que los jesuitas en ese momento estaban ocupados en entronizar dentro de la teología católica romana y, por lo tanto, también dentro de la ortodoxia, bajo su implacable asalto e infiltración por parte del catolicismo de inspiración jesuita.¹³ Cuando el pelagianismo es el enemigo, el lenguaje agustiniano y los modelos de salvación pueden parecer la forma más atractiva y eficaz de superarlo.¹⁴

Cirilo expresó la formulación protestante de la salvación en términos de "justificación por la fe", aunque también insistió en que la verdadera

fe siempre hará buenas obras. Su punto de vista aquí no era heterodoxo; se trataba más bien de enunciar el complejo fe-obras-salvación en un marco teológico no utilizado particularmente por la ortodoxia. Cirilo también apreció el énfasis reformado en el lugar de las Escrituras en la teología, como fuente y norma suprema de la doctrina. Se ha pensado que Cirilo aquí abandonó la coordinación ortodoxa de las Escrituras con la Iglesia y la tradición, pero parece más probable que simplemente resonara con la visión de la “Tradición 1” de la Reforma Magisterial de la tradición en la vida de la Iglesia: reverencia crítica en lugar de autoritaria. por tradición¹⁵—Y que esto iluminó su propia interpretación del punto de vista ortodoxo. Es cierto que Cyril no se consideraba a sí mismo un intérprete bíblico autónomo, que no tenía que rendir cuentas a nadie; cuando el embajador católico de Francia lo interrogó en 1631 sobre la Confesión, el patriarca respondió:

No tengo ninguna obligación de dar cuenta de mis creencias al Papa. Están los metropolitanos y los obispos de la Iglesia griega, ya ellos, reunidos en concilio, estoy dispuesto a justificar mi posición, por referencia a la Palabra de Dios y a los Padres de la Iglesia.

Incluso la opinión aparentemente poco ortodoxa de Cirilo de que la Iglesia en la tierra puede errar es muy posiblemente una forma de expresar la ortodoxia en un lenguaje reformado: porque se contrarresta, al mismo tiempo, con la afirmación de que esta Iglesia “es santificada e instruida por el Espíritu Santo”. enviado por el Padre a través del Hijo “para enseñar la verdad y expulsar las tinieblas del entendimiento de los fieles”. En otras palabras, la Iglesia es capaz de cometer el error considerado desde su lado humano, como una compañía de seres humanos pecadores, pero está preservada del error considerado desde su lado divino, como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo.^{dieciséis}

La teología de Cirilo, entonces, tal vez no debería verse ni como un calvinismo disfrazado engañosamente con vestimentas ortodoxas, ni como un oportunismo cínico que variaba según su audiencia, ni como una ortodoxia pura y simple que otros han malinterpretado maliciosamente como reformada. Más bien, pudo haber sido una exploración profundamente personal de un terreno común entre las actitudes y fórmulas ortodoxas y reformadas, posiblemente más destinada a los protestantes que al consumo doméstico: un intento honesto de Cirilo de reafirmar aspectos de la ortodoxia en una forma

que los protestantes pudieran entender y aceptar. . Esto no significa negar que el propio Cyril pudo haber encontrado agradable el intento.[17](#)

En opinión del presente escritor, lo que parecerá extraño y sospechoso al ojo ortodoxo en la Confesión de fe de Cirilo (aparte de sus formulaciones agustinianas del pecado y la gracia) no es tanto lo que dice como lo que deja sin decir. Cirilo pone "al frente" una interpretación de la ortodoxia que consiste en todos los puntos en los que es más obviamente compatible con la teología reformada, y minimiza todo lo demás. Esto, junto con los usos bastante numerosos de Cyril de una terminología reformada con la que la mayoría de los ortodoxos no estaban familiarizados, probablemente explica el ansioso rechazo que su Confesión encontró en su propia época por parte de la mayoría de los ortodoxos entrenados teológicamente (aparte del pequeño equipo de seguidores devotos de Cyril). . Sin embargo, lo que los críticos de Cyril no podrían haber anticipado,

5. Patriarca de Constantinopla

Cuando Cyril fue llamado al patriarcado de Constantinopla en noviembre de 1621 (1620, según algunos), su interpretación personal de la congruencia ortodoxa reformada parece haber sido completa. Ahora ocupaba el cargo más alto en la Iglesia Ortodoxa, que tradicionalmente ha otorgado primacía de honor a los Patriarcas de Constantinopla (de ahí su título, "patriarca ecuménico"). Su reinado patriarcal es quizás solo superado por el del gigante medieval Focio el Grande en su interés religioso y color dramático.[18](#)

La fuerza impulsora detrás de los 17 años de Cyril como patriarca fue, en cierto sentido, negativa: el conflicto con un catolicismo romano agresivo de la Contrarreforma. Debemos recordar que Constantinopla ya no era una ciudad cristiana; ahora era la capital del Imperio Islámico Otomano, que controlaba los cuatro patriarcados históricos orientales (Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría). Como Patriarca de Constantinopla, por tanto, Cirilo se vio atrapado en un complejo conjunto de relaciones de poder. Debía lealtad al sultán otomano, un déspota islámico; pero el sultán y sus ministros eran susceptibles a la influencia de los estados más fuertes del mundo occidental a través de sus embajadores. Y a través de los embajadores de Francia y Austria en Constantinopla,

Las experiencias de Cirilo en Polonia, con Roma separando con éxito a muchos ortodoxos ucranianos en una Iglesia uniata, le habían dado una perspectiva muy negativa sobre todo lo papal. Encontró esto demasiado relevante como líder de los ortodoxos griegos en Constantinopla. Los agentes de Roma —el papado mismo, los jesuitas, los embajadores de Francia y Austria— vieron a Cirilo como una amenaza de primer orden que había que derrocar a toda costa. El papa Urbano VIII (1623-1644), el archienemigo de Cirilo, lo describió como "ese hijo de las tinieblas, ese atleta del infierno, el pseudopatriarca Cirilo".

Los jesuitas ya estaban activos en Constantinopla antes de la llegada de Cyril. Protegidos por el embajador francés, dirigían una escuela que ofrecía educación gratuita a los niños griegos. Las escuelas jesuitas fueron las más eficientes y exitosas de Europa, y la escuela de Constantinopla fue un instrumento para convertir a los griegos al catolicismo romano. Los niños eran un gancho para atraer a los padres. Un jesuita comentó: "A través de estos niños, hemos reconciliado a muchos de sus padres e incluso a familias enteras con la Iglesia Romana". Las mujeres ortodoxas de Constantinopla resultaron especialmente susceptibles a los métodos jesuitas. Un contemporáneo ortodoxo, Chrysosculos the Logothete, lamentó:

Las mujeres fueron fácilmente influenciadas por la elocuencia y los modales encantadores de estos nuevos guías de conciencia [los jesuitas], quienes lograron persuadirlas para que acudieran a ellas para escuchar la confesión de sus pecados, sin intimidarlas y sin imponerles ninguna penitencia rigurosa o severa. rápido.

Un informe partidista, tal vez, pero estaba basado en los hechos.

También había, entre el clero ortodoxo, un partido favorable a Roma. Debió su mayor ímpetu al Colegio de San Atanasio en Roma, fundado por el Papa Gregorio XIII en 1577 con el propósito expreso de educar a los jóvenes griegos e imbuirlos de simpatías romanas (ver Volumen Tres, Capítulo 9, sección 3). Como resultado, ahora había clérigos ortodoxos griegos que tenían sentimientos "unionistas": apoyaban la reunión ortodoxa con Roma, en la línea de la Iglesia Uniata en Polonia. Uno de estos unionistas, en el período 1603-1608, había logrado convertirse en Patriarca de Constantinopla: Rafael II, un graduado del Colegio San Atanasio, que hizo todo lo que pudo para promover el cripto-romanismo dentro de la ortodoxia griega.

El contexto de la obra de Cyril, entonces, fue dictado por esta contienda con un catolicismo militante de la Contrarreforma.

Las iniciativas de Cyril como patriarca para defender y construir la ortodoxia dentro del Imperio Otomano incluyeron las siguientes. Reunió a un grupo de eruditos ortodoxos en Constantinopla para encabezar una especie de rearme intelectual de la teología ortodoxa. Uno de estos eruditos, Theophilus Corydalleus (1563-1645), fue nombrado director de la academia patriarcal; el objetivo era reformar la academia para contrarrestar la influencia del colegio jesuita. Corydalleus fue una buena elección; era uno de los pensadores y maestros más célebres y brillantes de la ortodoxia griega, que había sido director de un colegio filosófico en su Atenas natal. Corydalleus también simpatizó calurosamente con la actitud de Cyril hacia el acercamiento ortodoxo-reformado contra Roma. Un líder exitoso de la academia patriarcal, Corydalleus la elevó a estándares de excelencia, especialmente en ciencia.

Convencido de que la ignorancia religiosa entre los ortodoxos era una de las principales causas del éxito de los jesuitas, Cyril trató de restablecer la predicación como una herramienta para elevar la conciencia ortodoxa. El testimonio contemporáneo nos dice que la predicación había caído en un olvido generalizado en el Oriente Medio ortodoxo: "la costumbre de la predicación había sido abolida", según el viajero francés Pitton de Tournefort. No sabemos qué éxito tuvo Cirilo a gran escala al revivir el arte de la predicación, pero sí sabemos que nombró al elocuente arzobispo de Éfeso, Meletios Pantogalos (1596-1646), como una especie de predicador misionero. En sus giras de predicación, Pantogalos llevaba consigo una carta de encomio de autoridad de Cirilo, en la que el patriarca se dirigía a todos los clérigos

y laicos, comparando a Pantogalos con un buen médico que no debía limitarse a una localidad. Pantagolos,

Otro aspecto del intento de Cyril de disipar la ignorancia fue la publicación de buena literatura. Una imprenta ortodoxa se estableció en Constantinopla en junio de 1627, bajo la protección del embajador británico, Sir Thomas Roe. Esta fue la primera imprenta del mundo griego. Su primera producción fue una obra del tío de Cirilo, Meletios Pegas de Alejandría, una polémica contra la supremacía del Papa. Esto muestra con absoluta claridad el impulso anti-romano de la estrategia de Cyril. La prensa también produjo otros dos libros sobre el tema de Nilus de Tesalónica y Gabriel de Filadelfia, y otros artículos dirigidos contra Roma. Sin embargo, el gobierno otomano intervino, incitado por los jesuitas de Constantinopla, y destruyó la prensa en enero de 1628; los jesuitas habían persuadido al Gran Visir (primer ministro del Sultán) de que un libro de Cirilo contra el judaísmo había insultado al Islam. Más tarde se revocó la sentencia, pero para entonces ya era demasiado tarde; la preciosa maquinaria de impresión se había destruido.

Este incidente, sin embargo, trajo un gran beneficio a Cirilo: resultó en la expulsión de los jesuitas de Constantinopla. Después de la destrucción de la prensa, el Gran Visir había sido sacudido por el juicio solemne de los expertos religiosos otomanos de que el libro de Cyril no había insultado al Islam. Un visir alarmado ahora sintió que había sido manipulado y estafado por los jesuitas. Esto, junto con la indignación de Sir Thomas Roe, el embajador británico, que había proporcionado una casa para la imprenta, hizo que el visir se enojara contra los jesuitas, y fueron expulsados de Constantinopla. A partir de ese momento, Roma tuvo que depender de miembros de la orden capuchina en su campaña contra Cirilo.

Cirilo también autorizó una traducción del Nuevo Testamento al griego moderno (bastante diferente al griego del Nuevo Testamento). El traductor era amigo de Cyril, el monje Maximos Callioupollites; Cirilo escribió un prefacio, reivindicando el derecho y el deber de todos los cristianos de leer el Nuevo Testamento en un idioma que pudieran comprender. La nueva traducción se publicó en 1638. Contenía el texto griego original y la versión moderna en columnas paralelas, con algunos comentarios marginales no controvertidos. Algunos años después de la muerte de Cirilo, el prominente monje-teólogo griego ortodoxo, Meletios Syrigos (muerto en 1667), denunció enérgicamente la traducción como una perversión protestante, pero fue silenciado y desterrado a la isla de Quíos por el Patriarca Partenio II, quien simpatizaba con ciertos aspectos del trabajo de Cyril. La nueva traducción parece haber alcanzado cierta popularidad; cuarenta años después de la muerte de Cyril, un diplomático inglés en Esmirna informó que el Nuevo Testamento de Cyril se estaba utilizando para

lecturas públicas en algunas iglesias ortodoxas. Todavía hay indicios de la obra en 1714, cuando el escritor griego Alexander Halladios instó a los ortodoxos a quemar cualquier copia del libro que encontraran. A partir de entonces, desaparece de la vista. La oposición griega ortodoxa a la nueva traducción se basaba en gran medida en la reverencia por el griego antiguo en el que se escribió el Nuevo Testamento. Cualquier manipulación de este venerable griego antiguo se consideraba una especie de sacrilegio. cuando el escritor griego Alexander Halladios instó a los ortodoxos a quemar cualquier copia del libro que encontraran. A partir de entonces, desaparece de la vista. La oposición griega ortodoxa a la nueva traducción se basaba en gran medida en la reverencia por el griego antiguo en el que se escribió el Nuevo Testamento. Cualquier manipulación de este venerable griego antiguo se consideraba una especie de sacrilegio. cuando el escritor griego Alexander Halladios instó a los ortodoxos a quemar cualquier copia del libro que encontraran. A partir de entonces, desaparece de la vista. La oposición griega ortodoxa a la nueva traducción se basaba en gran parte en la reverencia por el griego antiguo en el que se escribió el Nuevo Testamento. Cualquier manipulación de este venerable griego antiguo se consideraba una especie de sacrilegio.

Ya que estamos en el tema del Nuevo Testamento griego, cabe señalar que fue Cyril quien, en 1627, donó el ilustre Codex Alexandrinus al gobierno británico, en reconocimiento a toda la ayuda que había recibido del embajador Sir Thomas Roe. . El Codex Alexandrinus es uno de los manuscritos más importantes de la Biblia en griego, que data del siglo V. Contiene el Antiguo Testamento griego (la Septuaginta) y un Nuevo Testamento casi completo, que carece solo de partes de Mateo, Juan y 1 Corintios. También tiene las dos epístolas del padre apostólico Clemente de Roma, de las cuales se tomaron las primeras ediciones en inglés.

El último aspecto de las actividades de Cyril a destacar es la publicación de su Confesión de Fe en 1629 en Ginebra, inicialmente en latín. Se publicó en Ginebra, no por el "calvinismo" de la Confesión, sino porque para entonces, la propia imprenta de Cyril en Constantinopla había sido destruida. En este período de la historia ortodoxa, aparte de los breves seis meses en que funcionó la prensa de Cyril, toda la literatura ortodoxa tuvo que imprimirse en Occidente. Ginebra fue simplemente uno de varios buenos centros de impresión internacionales. Una segunda edición de la Confesión, tanto en latín como en griego, siguió en 1631. Ya se han considerado cuestiones de autoría y contenido; veremos su destino después de la muerte de Cyril. Es casi imposible evaluar su difusión e influencia dentro del mundo ortodoxo, a menos que juzguemos que su condena planeada en un concilio o sínodo pan-ortodoxo en Jassy (en Moldavia), y su condena real en un concilio en Jerusalén, indican una conciencia generalizada de

la Confesión. En Europa, se tradujo ampliamente: por ejemplo, al inglés dos veces y al francés cuatro veces.

6. La caída final y la muerte de Cyril

El patriarcado de Cyril fue tormentoso. A través de las intrigas de los jesuitas, los capuchinos y los embajadores de Francia y Austria, a menudo en conspiración con los clérigos ortodoxos romanizados, Cyril fue depuesto de su cargo y luego reinstalado no menos de cinco veces. Finalmente, sin embargo, un complot del embajador austríaco Schmid-Schwarzenhorn y del obispo ortodoxo ardientemente romanizante de Alepo, Cyril Contari (que había sido entrenado por jesuitas), provocó la destitución de Cyril por última vez en 1638. Schmid-Schwarzenhorn y Contari convenció al sultán otomano, Murad IV (1623-1640), de que Cirilo estaba conspirando con los enemigos militares de Murad, los cosacos. Murad, un déspota notoriamente salvaje, hizo arrestar a Cyril, condenado sin juicio y, en la noche del 27 de junio, estrangulado hasta la muerte por tropas imperiales en un lugar remoto cerca del puerto de Saint Stephanos. al sur de Constantinopla. Cuando se hizo pública la noticia de la ejecución de Cyril, la población greco-ortodoxa de Constantinopla casi se alborotó en protesta contra Contari; se congregaron fuera de la casa del obispo romanizante, gritando: "¡Pilato, danos el cuerpo!" Esto indica el alto nivel de afecto en el que Cyril era sostenido por su rebaño y su desprecio por su traidor.

La muerte de Cyril puso fin a su experimento de conseguir apoyo reformado para la ortodoxia contra Roma. Su equipo de compañeros de trabajo se dispersó. Por ejemplo, Theophilus Corydalleus, director de la academia patriarcal, fue despedido y retirado de Constantinopla. Pero pronto fue nombrado obispo de Artos y Naupactos por el patriarca Parthenios I, quien tenía un gran respeto personal por Cirilo, a pesar de no compartir su "ecumenismo" hacia los protestantes. Sin embargo, parece que las opiniones cirílicas de Corydalleus lo metieron en problemas como obispo y lo llevaron a su deshonor. Murió en una pobreza abyecta. El arzobispo de Éfeso, Meletios Pantogalos, predicador misionero de Cyril, terminó en la República Holandesa en la Universidad de Leyden, donde gozó de gran estima. En Pantogalos, al menos, la amistad ortodoxa reformada siguió viva.

7. Continúa la controversia

Los enemigos de Cyril dentro de la ortodoxia griega estaban decididos a ennegrecer su memoria. Contari, quien derrocó a Cirilo y luego lo sucedió como Patriarca de Constantinopla, convocó un concilio en septiembre de 1638, en el que tanto el propio Cirilo como su Confesión fueron anatematizados. Los 13 anatemas fueron firmados no solo por Contari, sino también por los patriarcas de Jerusalén y Alejandría, así como por 24 arzobispos y obispos. Sin embargo, Contari estaba (como hemos visto) motivado por ardientes simpatías pro-romanas, y cuando en diciembre de ese año se sometió al Papa Urbano VIII como jefe de la Iglesia, el Santo Sínodo, el órgano de gobierno de la iglesia de Constantinopla, se indignó. . También lo fue el sultán Murad, y Contari fue depuesto y desterrado.

Sin embargo, la controversia sobre Cyril continuó. Entre los enemigos de Cyril estaban Peter Moghila, líder de los ortodoxos ucranianos (ver la siguiente sección) y Meletios Syrigos (el que denunció el Nuevo Testamento de Cyril). Moghila y Syrigos estaban trabajando en estrecha colaboración con Basil el Lobo (1634–53), rey del dominio eslavo independiente de Moldavia, en las costas occidentales del Mar Negro. Basilio se veía a sí mismo como un emperador bizantino de los últimos días, el líder laico de la ortodoxia; el patriarcado de Constantinopla estaba ahora profundamente en deuda con él, ya que él personalmente había restaurado su solvencia después de la muerte de Cyril. Basil, Moghila y Syrigos presionaron al patriarca Parthenios I para que convocara un nuevo consejo en Jassy, la capital de Basil, en 1642.

Compuesto por representantes griegos y eslavos, el propósito general del consejo era definir la doctrina ortodoxa en respuesta a los desafíos del catolicismo de la Contrarreforma y el criptoprotestantismo percibido de Cirilo. El tema principal de la agenda, de hecho, fue la condena de la Confesión de Cyril. Los delegados rusos, sin embargo, arruinaron el plan al insistir en que la Confesión era (a) probablemente una falsificación, (b) si no una falsificación, una declaración puramente personal de Cirilo, que por lo tanto no tenía autoridad real para la ortodoxia en general y por lo tanto no necesita ser condenado. Basil, Moghila y Syrigos se vieron obligados a descansar contentos con una condena de un catecismo escrito por uno de los partidarios de Cyril (aunque atribuido a Cyril); no se dijo nada sobre el propio Cyril. Irónicamente,

La historia aún no había terminado. La Confesión de Cirilo fue condenada 30 años después, en 1672, en un sínodo en Jerusalén, convocado por su patriarca, Dositheos II (1669-1707). Aquí el propio Cirilo fue reivindicado: el Concilio de Jerusalén declaró que el buen patriarca no era el autor de la mala Confesión.¹⁹ Lo más lejos que

llegaría el Concilio de Jerusalén para calumniar a Cirilo fue decir en su quinto decreto que si realmente escribía la Confesión, era un hereje digno de eterno anatema y excomunión. Pero el Concilio no dejó al mundo ninguna duda de que la Confesión en sí era mala. La propia declaración de fe del Concilio, escrita por Dositheos, ha sido considerada (como la de Peter Moghila) por generaciones posteriores de ortodoxos como demasiado cargada de ideas y términos romanos, aunque menos que la de Moghila.

8. Epitafio

Así termina nuestro tratamiento de Cyril Lucaris. Las interpretaciones extremadamente variadas que su vida y obra han provocado pueden significar que, en última instancia, sigue siendo un enigma para muchos. El veredicto de este libro es que era un teólogo fundamentalmente ortodoxo, con una visión ecuménica (en el mejor sentido de la palabra tan abusada) que le permitía apreciar la virtud cristiana de los protestantes de mentalidad espiritual, reconocer el valor de la Reforma protestante como un modelo para la renovación de la iglesia, y para explotar cualquier armamento teológico y práctico que la Reforma tenía para ofrecer a Oriente, en la lucha común con un catolicismo contrarreforma agresivo. Fue tan lejos como pudo al reafirmar la ortodoxia de una manera que sus partidarios reformados pudieron entender, incluso hasta el punto de formulaciones insuficientemente protegidas que daban rehenes a sus enemigos,

Cualquiera que sea el punto de vista que uno adopte de la postura teológica de Cyril, sin embargo, a través de toda su personalidad y trabajo, brilla un compromiso decidido y enérgico para edificar a las personas ortodoxas en la comprensión y práctica de su fe. La ignorancia religiosa era su enemiga, la educación era su arma. Gran parte de este esfuerzo no tuvo nada que ver con un acercamiento reformado ortodoxo. Y había una cosa que Cyril nunca toleraría: un compromiso con Roma. Por esto, pagó con su vida.

Un tema controvertido en la ortodoxia actual es hasta qué punto la ortodoxia absorbió elementos occidentales extraños en su teología en los siglos XVII y XVIII. Pocos disputarían que al tratar de reafirmar la ortodoxia para un electorado contemporáneo, algunos ortodoxos (notablemente Cyril Lucaris) usaron métodos teológicos, terminología y conceptos protestantes para endurecer la resistencia de la ortodoxia a Roma, ni que otros pensadores ortodoxos, mediante un movimiento paralelo o reactivo, utilizó los métodos, la terminología y los conceptos teológicos de Roma para evitar las influencias protestantes. Algunos ortodoxos contemporáneos han visto en estos desarrollos una virtual "caída de la ortodoxia", que requiere una reforma completa para purgar tanto los elementos protestantes como los romanos, y restaurar una prístina fe ortodoxa. Otros han rechazado esta interpretación, haciendo hincapié en que la Iglesia no puede apartarse de la fe. Ven el período de occidentalización como una variación quizás desafortunada de la norma, pero en ningún sentido ha descarrilado la ortodoxia; por lo tanto, no se requiere ninguna reforma, solo una actitud prudente y perspicaz hacia aquellas fuentes de los siglos XVII y XVIII que se desviaron demasiado hacia el protestantismo o hacia Roma.

Ya hemos considerado el acercamiento entre la ortodoxia y el protestantismo ejemplificado en la vida y obra de Cyril Lucaris. Ahora debemos considerar la tendencia opuesta, por la cual la ortodoxia se acercó a Roma. Esta tendencia, se ha argumentado, fue exacerbada en sí misma por la necesidad de hacer retroceder las aparentes incursiones que el pensamiento protestante estaba haciendo en la ortodoxia. Las armas teológicas ya preparadas para ese propósito debían entregarse en el arsenal liderado por jesuitas de apologética anti-protestante desarrollada en la Contrarreforma católica.

1. Peter Moghila

El líder ortodoxo más exitoso de este tipo fue Peter Moghila (1596-1646), metropolitano de Kiev. Nacido en Moldavia en el seno de una familia aristocrática, él y su familia huyeron de la agitación política en su tierra natal y se refugiaron en la Polonia católica. Aquí (como hemos visto) vivía una gran minoría ortodoxa, en la región de Ucrania, entonces parte del reino polaco. Moghila fue educado en una escuela de la Hermandad en Lviv (ver la sección anterior para las Hermandades Ortodoxas de Ucrania), y en la Sorbona, el colegio teológico católico romano de París, el seminario católico más ilustre del mundo. Esta vez en la Sorbona no necesariamente indicaba ninguna simpatía por parte de Moghila hacia Roma; había una tradición establecida de hombres ortodoxos que iban a las universidades católicas occidentales para obtener una educación que no estaba disponible para ellos en sus propios países. Moghila luego sirvió durante un tiempo como oficial en el ejército polaco, pero su atracción más profunda era la vida de un monje ortodoxo. En pos de este llamamiento, ingresó al histórico Monasterio de las Cuevas de Kiev en 1625. Fue nombrado monje en 1627, más tarde fue ordenado sacerdote y luego se convirtió en archimandrita (jefe) del monasterio.

Aquí, en el Monasterio de las Cuevas, Moghila fundó una influyente escuela ortodoxa. En 1632, esta escuela monástica se unió con la escuela de la Hermandad de Kiev para convertirse en el Colegio de Kiev. El ideal religioso y educativo de Moghila, encarnado en el Colegio, era lo opuesto al de Cyril Lucaris: Moghila quería “bautizar” en la ortodoxia los métodos y estándares de los jesuitas, que estaban a la vanguardia de la educación católica romana. Por lo tanto, el colegio se inspiró en las academias jesuitas polacas. Los historiadores han llegado a conclusiones diferentes sobre los motivos de Moghila aquí. ¿Su política surgió de un deseo de unión definitiva con Roma? ¿O surgió de la convicción de Moghila de que en la Polonia católica, donde estaba situada la Ucrania ortodoxa, ¿La mejor estrategia de la ortodoxia para sobrevivir fue robar la armadura y las armas de su enemigo católico? Al evaluar las intenciones de Moghila, los intérpretes lo han encontrado como una figura tan controvertida como Cyril Lucaris. Fuera lo que fuera lo que impulsaba a Moghila, es cierto que su método era paralelo al de Cyril: donde Cyril había usado recursos protestantes para dar forma y vitalidad a la ortodoxia, Moghila usaba los recursos de Roma. De ahí que en su Colegio de Kiev se prestó gran atención al aprendizaje del latín, la lengua del pensamiento católico, junto con la filosofía católica más actualizada, basada en Aristóteles, y una teología ortodoxa

expresada en términos latino-católicos. donde Cyril había usado recursos protestantes para dar forma y vitalidad a la ortodoxia, Moghila usaría los recursos de Roma. De ahí que en su Colegio de Kiev se prestó gran atención al aprendizaje del latín, la lengua del pensamiento católico, junto con la filosofía católica más actualizada, basada en Aristóteles, y una teología ortodoxa expresada en términos latino-católicos. donde Cyril había usado recursos protestantes para dar forma y vitalidad a la ortodoxia, Moghila usaría los recursos de Roma. De ahí que en su Colegio de Kiev se prestó gran atención al aprendizaje del latín, la lengua del pensamiento católico, junto con la filosofía católica más actualizada, basada en Aristóteles, y una teología ortodoxa expresada en términos latino-católicos.²⁰ Bajo la inspiración de Moghila, el Kiev College logró una calidad de excelencia académica única en la ortodoxia del siglo XVII.

En 1633, el nuevo rey polaco, Vladislav IV (1632-1648), reconoció el derecho legal de los ortodoxos ucranianos a sus propios obispos (hasta ahora, el estado polaco había apoyado a los uniatos o católicos griegos, una vez Ortodoxos que se habían sometido a Roma y perseguían a los ortodoxos que no se sometían: ver sección anterior). Entonces Moghila se convirtió en metropolitano de Kiev y, por lo tanto, en líder de la ortodoxia ucraniana. Usó su nueva autoridad para estampar a la Iglesia ucraniana con su propia visión de la reforma. En el ámbito educativo, introdujo el latín como el idioma de todas las escuelas ortodoxas en Ucrania y comenzó a utilizar los libros de texto teológicos católicos en la formación de su clero. Esta enseñanza de estilo occidental tuvo dos efectos: ayudó a desarmar la hostilidad católica hacia los ortodoxos,

Fue en este contexto que la famosa Confesión Ortodoxa de Moghila apareció en 1640. Escrita en latín, su estructura y espíritu se basaron en gran medida en teologías católicas sistemáticas. La Confesión fue aprobada por el Sínodo conjunto ruso-griego que se reunió en Jassy en Moldavia en 1642, cuyo objetivo principal era distanciar la ortodoxia del cuasi-protestantismo percibido de Cyril Lucaris (ver sección anterior). Sin embargo, el Sínodo sancionó la Confesión de Moghila solo después de que fue traducida al griego y enmendada por el teólogo griego Meletios Syrigos (otro crítico vocal de Cirilo, ver la sección anterior). En el borrador original de la Confesión, Moghila había aceptado la visión católica romana de la consagración eucarística (que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo por las palabras de institución pronunciadas por el sacerdote) y también una doctrina del purgatorio. Syrigos corrigió estos elementos, restableciendo la visión tradicional ortodoxa de la consagración (se efectúa mediante la oración “epiclesis”, cuando el sacerdote reza para

que el Espíritu Santo consagre el pan y el vino) y rechazando el purgatorio.

Había algunos otros elementos estrictamente ortodoxos no romanos en el texto final de la Confesión: por ejemplo, la cláusula filioque estaba ausente, Cristo, no el Papa, fue declarado cabeza de la Iglesia, y la primacía del honor entre las iglesias no se le dio a Roma sino a Jerusalén (no a Constantinopla, curiosamente). No obstante, la Confesión de Moghila, incluso revisada por Syrigos, permaneció mezclada con fuertes dosis de patrones de pensamiento católicos romanos. Ha sido llamada la declaración de fe más inclinada a Roma jamás aprobada por un concilio ortodoxo; fue adoptada no solo por el Sínodo de Jassy, sino también por el Sínodo de Jerusalén, en 1672. Como resultado de su sabor cuasi-romano, Los teólogos ortodoxos desde el siglo XIX, que ya no están tan cerca de Roma, han otorgado a la Confesión sólo una autoridad relativa;

Euchologion de Moghila (un libro de oraciones para uso en los servicios) también se inclinó significativamente hacia las formas romanas; aunque carecía de la sanción de un sínodo, tuvo una amplia influencia. Los críticos ortodoxos posteriores han destacado su negación de que la oración epiclesis sea esencial para la eucaristía y su aceptación del purgatorio (los mismos dos elementos que Syrigos eliminó de la Confesión de Moghila). Además, Moghila agregó explicaciones antes del texto de cada ritual; las explicaciones estaban redactadas al estilo de la teología escolástica católica.

2. Discípulos de Moghila

Peter Moghila fue el padre de toda una escuela de pensamiento que, durante más de cien años, persiguió su visión de la ortodoxia. Hasta qué punto esta escuela fue capaz de virar hacia Roma se demostró en el uso de los escritos de los grandes teólogos escolásticos católicos medievales, Tomás de Aquino y Duns Escoto, como libros de texto para la formación del clero ortodoxo. Entre los discípulos de Moghila, los más importantes fueron los siguientes.

Simeon Polotski

Simeon Polotski (1629-1680) nació en Polotsk en Bielorrusia (de ahí su nombre). Estudió en el Kiev College de Moghila y en el colegio jesuita de Vilnius. Luego se convirtió en monje en el monasterio de Bogoyavlenie en su Polotsk natal en 1656, después de que los cosacos ucranianos lo liberaran del dominio católico polaco. Aquí comenzó su carrera literaria, con obras poéticas y de otro tipo en latín, polaco y eslavo. Cuando algunos de estos fueron presentados en 1660 al zar ruso Alexei I (1645-1676), quedó profundamente impresionado. El zar discernió en los escritos de Polotski una declaración atractiva de la ideología imperial rusa, especialmente Moscú como la "tercera Roma", heredando la autoridad de la antigua Roma apóstata y conquistó Constantinopla.

Polotski se mudó a Moscú en 1664, después de que el poder polaco fuera restaurado en Polotsk, y estableció en ese año la primera escuela latina de Moscú. El zar Alexei también nombró a Polotski tutor de sus hijos; se convirtió en un poderoso predicador de la corte, lo que ayudó a despertar un nuevo gusto popular por los sermones, especialmente entre la nobleza rusa (dos gruesos volúmenes de sus sermones se publicaron poco después de su muerte). Escribió una teología sistemática, la Corona Fidei ("corona de la fe"), que, como cabría esperar de un discípulo de Moghila, enmarcaba la ortodoxia de una manera significativamente católica. Polotski también era un enemigo feroz de los Viejos Creyentes (ver sección 3).

Dimitri Tuptalo

Dimitri Tuptalo (1651-1709) nació en Makariv, cerca de Kiev, y estudió en el Kiev College de Moghila en 1662-1665. Luego abrazó la vida monástica en 1668 en el Monasterio de San Cirilo de Kiev, y desde 1675 estuvo a cargo de varios monasterios ucranianos y bielorrusos. El zar Pedro el Grande (1682-1725) lo nombró metropolitano de Tobolsk en 1701, aunque una enfermedad le impidió asumir sus funciones; al año siguiente se convirtió en metropolitano de Rostov. En las controversias internas de la ortodoxia rusa, Tuptalo se opuso tanto a los Viejos

Creyentes como a la subordinación de la Iglesia al Estado de Pedro el Grande.

La obra principal de Tuptalo fue una colección de vidas de los santos rusos, el Menaion, organizada para lecturas diarias dentro del marco del calendario de la Iglesia.²¹ Se publicó en una serie de volúmenes entre 1689 y 1705 y se hizo muy popular entre el clero, los monjes y los laicos. Tuptalo también fue un predicador célebre, aunque no fue hasta el siglo pasado que se publicó una edición completa de sus sermones. Además de los tratados teológicos (por ejemplo, El espejo de la fe ortodoxa), también escribió obras de teatro religiosas que se representaron (por ejemplo, Una comedia en el día del nacimiento de Cristo); este "bautismo del teatro" fue otro ejemplo de la influencia jesuita en los discípulos de Moghila. (En la controversia jesuita-jansenista que dominó el catolicismo francés del siglo XVII, los jesuitas defendieron el teatro, mientras que los jansenistas fueron severos críticos). Finalmente, Tuptalo produjo versiones musicales de los salmos penitenciales que alcanzaron una gran popularidad en Ucrania, entrando en su tradición popular.

Stefan Yavorsky

Stefan Yavorsky (1658-1722) ha sido llamado el más grande de los discípulos de Moghila. Nacido en Yavoriv, en el oeste de Ucrania, estudió en el Colegio de Kiev y en varios colegios jesuitas polacos; se convirtió temporalmente en uniatista o católico griego para realizar estos estudios. Después de abrazar la vida monástica, regresó al Colegio en 1690 como tutor, enseñando retórica, filosofía y teología. Sus conferencias filosóficas y teológicas se basaron en el escolasticismo católico de Duns Scotus y William of Ockham. El zar Pedro el Grande de Rusia (ver sección 4 para el reinado de Pedro) quedó impresionado por su predicación y su perspectiva occidental; nombró a Yavorsky metropolitano de Riazán en 1700. Cuando murió el patriarca Adrián de Moscú, y Peter decidió suprimir el patriarcado, nombró a Yavorsky el "exarca" de Moscú (que administraba los asuntos del trono patriarcal,

Yavorsky trajo consigo a Moscú a muchos teólogos de Kiev, con el fin de moldear la ortodoxia de Moscú a lo largo de las líneas de Moghila. El mismo Yavorsky fue profundamente influenciado por los jesuitas y su agresivo catolicismo de la Contrarreforma. Esto lo puso en un rumbo de colisión con Pedro el Grande, quien tenía una gran admiración por el luteranismo. Cuando Yavorsky escribió su obra maestra teológica, La Roca de la Fe de la Iglesia Católica Ortodoxa Oriental, en 1718, su vehemente anti-protestantismo fue una gran vergüenza para Peter, quien acababa de otorgar libertad religiosa a los protestantes en toda

Rusia. El zar suprimió el tratado; se publicaría por fin después de la muerte de Yavorsky y Peter.

La hostilidad militante de Yavorsky hacia el protestantismo, así como su oposición a los planes de Peter para despojar a la Iglesia rusa de su autonomía del estado, ya le habían costado el favor del zar a Yavorsky mucho antes que Roca de la Fe. En 1712, Pedro le prohibió predicar; en 1718 fue enviado al "exilio interno" en San Petersburgo, donde fue expuesto a un hostigamiento político incesante. Cuando Peter reemplazó el patriarcado de Moscú con el Santo Sínodo en 1721 (ver sección 4), nombró a Yavorsky como su primer presidente, aunque Yavorsky detestaba el Sínodo como una herramienta de control estatal. El murió el año siguiente. Se ha dicho que su vida atribulada encarnó las contradicciones de la Rusia de principios del siglo XVIII, ya que Yavorsky promovió simultáneamente la occidentalización de la religión rusa en un área (ajustándola a los ideales jesuitas de la Contrarreforma).

La ortodoxia de nuestro período sufrió uno de sus cismas más grandes y amargos: el cisma de los Viejos Creyentes. Rusia fue la tierra donde ocurrió el cisma. Esto no fue un accidente; toda la controversia estalló debido a la salida real o supuesta de la ortodoxia rusa de las iglesias ortodoxas griegas más antiguas en los patrones de culto.

1. Patriarca Nikon

El hombre que jugó un papel decisivo en el desencadenamiento de la conflagración fue Nikon (1605–81). Nacido en 1605, era hijo de unos campesinos de Valmanovo (un pueblo a unas 60 millas de la gran ciudad rusa de Nizhy Novgorod). Una vida temprana aventurera lo vio huir de casa, convertirse en sacerdote, ver morir a sus tres hijos,²² retirarse a una ermita, unirse a un monasterio (del que se convirtió en abad) y finalmente llamar la atención del zar Alexei I (1645-1676). Un año después de su coronación, Alexi conoció a Nikon cuando este último estaba en Moscú por negocios del monasterio. El nuevo zar era un practicante sincero y devoto de su religión y sentía una relación espiritual con Nikon. Lo trasladó de su monasterio en Kozhezersky al monasterio de Novospassky en Moscú en 1646; dos años más tarde, el zar nombró a Nikon obispo metropolitano de Veliky Novgorod, la célebre ciudad donde Alexander Nevsky, uno de los héroes populares de Rusia y santos de la ortodoxia, había reinado en el siglo XIII.²³ Su obispo ocupó el segundo lugar después del Patriarca de Moscú en importancia en la Iglesia rusa. En 1652, Nikon alcanzó esa posición suprema.

Había un movimiento de reforma en la Iglesia rusa en ese momento, fomentado por el propio zar. Sus partidarios son comúnmente conocidos como los "Fanáticos de la Piedad". Entre el clero incluían al confesor del zar, arcipreste de la Catedral de la Anunciación de Moscú, Stefan Vonifatiev (muerto en 1656); Mikhail Rogov, arcipreste de la Catedral del Arcángel de Moscú; Ivan Nasedka, sacerdote de la Catedral de la Dormición de Moscú; Ivan Neronov (1591-1670), arcipreste de la Catedral de Kazán de Moscú; y el arcipreste Avvakum Petrovich (c. 1620–82), discípulo de Neronov que también sirvió en la catedral de Kazán. Otros fanáticos eran miembros de alto rango del laicado. La reforma que previeron significó la supresión de las costumbres populares paganas que aún sobrevivían, especialmente en la Rusia rural, el resurgimiento de la predicación eficaz a nivel parroquial, la promoción de una moralidad estricta,

Fue este último elemento el que provocaría controversia y cisma. Cuando Moscú se convirtió en un centro de impresión, se publicaron muchos textos religiosos que hasta entonces solo existían en manuscrito. Los eruditos e impresores se sintieron consternados al encontrar tantas variaciones textuales en los manuscritos. La búsqueda del texto correcto se convirtió en una obsesión. Esta obsesión afectó particularmente a los textos litúrgicos, porque el tema allí asumió dimensiones prácticas de gran envergadura: ¿cómo debería estar

adorando una congregación? El culto colectivo se encuentra en el corazón más íntimo de la ortodoxia. Y los adoradores ortodoxos creían que simplemente estaban practicando la antigua forma de adoración que les legaron sus antepasados. No les interesaba innovar; querían saber cuál era la tradición correcta.

2. La pasión por todo lo griego

Un grupo dominante entre los Zelotes de la Piedad tenía una respuesta simple y clara a la cuestión de la corrección litúrgica. Estaban enamorados de todo lo griego; admiraban la liturgia ortodoxa griega como el pináculo absoluto del culto genuino. Para estos zelotes, entonces, la solución al problema textual litúrgico era obvia: los griegos tenían el texto correcto. La reforma piadosa exigió que la adoración rusa se pusiera en completa conformidad con la adoración griega. Muchos griegos los animaron a adoptar esta actitud y les señalaron las peculiaridades del culto ruso. Un argumento fue que el culto griego era más antiguo y más prístino, más cercano a las fuentes antiguas, que el culto ruso. Después de todo, los griegos habían estado adorando a Dios desde el siglo I, mientras que no fue hasta el siglo X cuando los rusos se convirtieron. A muchos les pareció persuasivo, y muchos todavía lo encuentran persuasivo. Un contraargumento de algunos eruditos es que el culto griego no había sido estático; había experimentado ciertos desarrollos a lo largo de los siglos. Por lo tanto, era posible que la tradición rusa se basara en un patrón de culto griego más antiguo que el que los griegos practicaban ahora en el siglo XVII. ¡Quizás el culto ruso era en realidad más prístino! Este argumento, sin embargo, no ha encontrado un gran apoyo más allá de las filas de eruditos que simpatizan con los Viejos Creyentes. Por lo tanto, era posible que la tradición rusa se basara en realidad en un patrón de culto griego más antiguo que el que los griegos practicaban ahora en el siglo XVII. ¡Quizás el culto ruso era en realidad más prístino! Este argumento, sin embargo, no ha encontrado un gran apoyo más allá de las filas de eruditos que simpatizan con los Viejos Creyentes.

Los fanáticos amantes de los griegos, estimulados por los contactos ortodoxos griegos, estaban comprometidos a adaptar el culto ruso a las costumbres griegas. Entre las diferencias que se propusieron erradicar estaban las siguientes:

<i>ruso</i>	<i>griego</i>
La señal de la cruz se hace con el dedo índice recto, el dedo medio ligeramente doblado y el pulgar unido a los otros dos dedos completamente doblados.	El signo de la cruz realizado con los dedos índice y medio extendidos y unidos al pulgar, y los otros dos dedos completamente doblados.
Dos aleluyas en la fórmula prominente: "¡Aleluya, aleluya, gloria a Ti, oh Dios!"	Tres aleluyas en la fórmula: "¡Aleluya, aleluya, aleluya, gloria a Ti, oh Dios!"

El Credo Niceno: "Creo en el Espíritu Santo, el verdadero Señor y Dador de vida".	"Creo en el Espíritu Santo, el Señor, el Dador de vida".
Siete panes utilizados en la sagrada comunión y otro servicio conocido como artoklasia ("partimiento del pan").	Cinco panes utilizados en la sagrada comunión y la artoklasia.
Estrella de ocho puntas en los edificios de las iglesias y en el pan de la sagrada comunión.	Estrella de cuatro puntas.
Procesión de la iglesia: circule de izquierda a derecha.	Circule de derecha a izquierda.

Hubo algunas otras diferencias (por ejemplo, el número de postraciones y reverencias en los servicios de Cuaresma), pero estas fueron las más significativas. Si hubiera habido un solo cambio, es posible que la controversia hubiera sido menos escandalosa. Pero con tal acumulación de cambios, a muchos les parecía que se les estaba imponiendo una revolución en el culto. Si los protestantes piensan que todo fue un escándalo por nada, tal vez deberían imaginarse cómo se sentirían si una nueva traducción de la Biblia, un nuevo himnario, un nuevo estilo de música y una nueva forma de celebrar la Cena del Señor se vieran forzados repentinamente en su vida. iglesia, todo al mismo tiempo, sin consulta. Un sentimiento equivalente de alienación y resentimiento se sintió entre muchos ortodoxos rusos cuando el patriarca Nikon comenzó a imponer las formas de culto griegas en 1653.

Sin embargo, es cierto que los ortodoxos rusos atribuyeron una mayor importancia a las formas de adoración externas que la mayoría de los protestantes. Para el ruso piadoso, el complejo de acciones que en conjunto componían el culto colectivo era nada menos que una imagen del cielo. Manipular esa imagen era correr el riesgo de dañar o destruir la unión y comunión de la Iglesia con Dios. De ahí el impacto espiritual que sintieron muchos creyentes rusos ante los cambios visibles y audibles que sufrieron su adoración. ¿Era esta ya la verdadera imagen del cielo?

3. Las aspiraciones papales de Nikon

La respuesta de Nikon a la oposición de muchos clérigos, monjes y laicos fue dura. Hizo que los opositores a las reformas griegas fueran tachados de herejes y excomulgados. También invocó la maquinaria opresiva del estado ruso: los disidentes fueron encarcelados, exiliados y, finalmente, incluso ejecutados. Los oponentes de Nikon incluían a algunos de los Zelotes de la Piedad, antiguos amigos y compañeros de trabajo que no podían compartir el entusiasmo del patriarca por el culto griego. Los fanáticos más destacados que se opusieron a Nikon fueron Ivan Neronov y Avvakum. Neronov fue excomulgado y desterrado a un lejano monasterio del norte; Avvakum fue desterrado a Siberia. Aquí fueron los comienzos del cisma de los Viejos Creyentes (o Viejos Ritualistas), aquellos que se aferraron a las antiguas formas de adoración de la ortodoxia rusa. Los viejos creyentes fueron llamados raskolniki (cismáticos) por sus oponentes.

La respuesta autoritaria de Nikon a Old Belief se debió en parte a su personalidad. Un hombre muy capaz intelectualmente, y un predicador talentoso aunque prolijo, no podía soportar la oposición a lo que le parecían sus ideas obviamente correctas y bien pensadas. Para Nikon, semejante estupidez era insoportable. No fueron solo los Viejos Creyentes quienes sufrieron por su severidad; cualquiera en la Iglesia que no estuviera a la altura de sus ideales podía esperar un trato salvaje. El archidiácono Pablo de Alepo, en una visita a Rusia, escribió un diario detallado de eventos, en el que registró con horror muchos de los hechos de Nikon.

Era un verdadero carnicero entre el clero [escribió Paul]. Sus jenízaros²⁴ siempre están patrullando la ciudad. Cuando descubren a un sacerdote o monje que ha bebido demasiado, lo arrastran a la cárcel, lo desnudan y lo azotan. Las cárceles de Nikon están llenas de ellos, atormentados con pesadas cadenas y troncos de madera en el cuello y las piernas, o en la caminadora de la panadería, tamizando la harina día y noche.

Esa es una de las cosas más suaves que informó el archidiácono Paul. Tampoco le impresionó bastante el sermón de Nikon:

El patriarca no estaba contento con el servicio de adoración; también tuvo que coronarlo con una exhortación y un sermón voluminoso. ¡Dios le dé moderación! Su corazón no tenía ningún sentimiento por su emperador, ni por los niños pequeños, allí de pie en el intenso frío sin la ropa adecuada. ¿Qué le diríamos a esto si lo hiciera en nuestro país?

Así que la personalidad áspera e intransigente de Nikon explica en parte su severidad hacia los Viejos Creyentes. Sin embargo, la dureza también se debió a las exaltadas opiniones de Nikon sobre el patriarcado de Moscú. Consideraba su oficina casi como una especie de

papado ruso. La Iglesia, creía, debería ser una organización racionalizada con él mismo en la cima como un autócrata virtual, gobernando con despiadada eficiencia. Cualquier tipo de disensión era una desobediencia impía. Algunos han conjeturado que los motivos de Nikon para imponer las formas de culto griegas en la ortodoxia rusa pueden haber incluido el deseo de facilitar que el mundo ortodoxo griego acepte su liderazgo como una especie de superpatriarca ortodoxo. Aliado a esto, Nikon también deseaba adquirir poder político independiente para la Iglesia: en lugar de ser una institución puramente espiritual, confiando en el estado para el apoyo material, quería que la Iglesia rusa fuera una fuerza política fuerte por derecho propio. Para simbolizar esto, Nikon asumió el título Veliky Gosudar (Gran Señor), que anteriormente solo se le daba al zar.

Podemos preguntarnos cómo reaccionó el zar ante esto. Alexei I cedió al principio a la exaltación de Nikon de su autoridad patriarcal; después de todo, Alexei era un hombre piadoso, con una profunda reverencia por Nikon. En 1658, sin embargo, después de cinco años de actitud prepotente de Nikon hacia la disidencia religiosa y el gobierno civil por igual, el patriarca y el zar finalmente se pelearon. Alexei no pudo resolver ciertos conflictos entre Nikon y sus oponentes de una manera que satisfizo a Nikon; enfurecido, el patriarca se sacudió el polvo de los pies de Moscú y se retiró al monasterio de la Nueva Jerusalén que él mismo había fundado en 1656, junto al río Istra, en las afueras de Moscú. Dejó el funcionamiento diario de la Iglesia al obispo de Krutitsy. Pero Nikon no renunció a su cargo; todavía era patriarca, y su propio partido en la Iglesia rusa todavía lo trataba como tal. Los mediadores hicieron muchos viajes entre Moscú y la Nueva Jerusalén, llevando cartas del zar y del patriarca entre sí, pero la ruptura de las relaciones resultó definitiva. Alexei no podía aceptar el poder cuasipolítico reclamado por Nikon para el patriarcado; Nikon no pudo retractarse de esa afirmación.

4. La caída de Nikon

El destino personal de Nikon y el destino de las reformas griegas en el culto que él había iniciado, se separaron extrañamente. El zar Alexei, finalmente cansado de la intransigencia de Nikon, convocó un concilio de la Iglesia en 1667 para decidir qué se debía hacer. Para trascender los problemas rusos, el consejo debía representar al mundo ortodoxo en general; el zar invitó a presidir a los demás patriarcas ortodoxos, aunque sólo acudieron los de Antioquía y Alejandría. El consejo decidió que Nikon se había comportado de manera intolerable, especialmente con el zar; los patriarcas de Antioquía y Alejandría no simpatizaban con las aspiraciones de Nikon hacia un papado ruso. Lo depusieron, desterrándolo al monasterio norteno de Ferapontov. El intento de Nikon de elevar el patriarcado a un poder político independiente había fracasado. La vieja idea fue restaurada con el patriarca y el zar teniendo cada uno sus propias esferas de autoridad; la esfera del patriarca, se acordó, era estrictamente los asuntos espirituales de la Iglesia. Se nombró a un nuevo Patriarca de Moscú, Joasaphus II (1667-1672). Así terminó la carrera de Nikon, algo sin gloria (aunque una facción en la iglesia continuó considerándolo como el verdadero patriarca).

Sin embargo, el mismo consejo que depuso a Nikon decretó a favor de sus reformas de culto griegas. Cualquiera de las costumbres controvertidas era realmente la más antigua, estaba claro que las iglesias ortodoxas griegas de esa época se apegaban a las prácticas que Nikon había adoptado y aplicado. El resto del mundo griego ya no toleraría las peculiaridades rusas; estos fueron vistos, no como ofensas contra la manera griega, sino como violaciones del culto de la Iglesia universal por una facción de la Iglesia de un país. El zar y su gobierno apoyaron el decreto del concilio: de ahora en adelante, los creyentes rusos tendrían que adorar de la misma manera que la ortodoxia global, so pena de tener al estado en su contra, no a pedido de Nikon, sino en nombre de la Iglesia universal. En teoría, el zar podría no tener autoridad espiritual sobre la Iglesia,

El consejo fue un golpe devastador para los viejos creyentes. Esperaban ser vindicados, o al menos tolerados, por parte del consejo. En cambio, se encontraron condenados tanto por el consejo como por el gobierno del zar. Desde este punto en adelante, su conflicto fue inevitablemente con el estado ruso tanto como con la Iglesia rusa reformada. Los principales portavoces de las viejas costumbres, presentes en el concilio (incluido Avvakum), fueron castigados por su desafío: depuestos del sacerdocio y desterrados a una prisión subterránea en la costa ártica (a dos también les cortaron la lengua por insultar al zar). Fue aquí donde Avvakum escribió la historia de su vida, La vida del arcipreste Avvakum por sí mismo, la primera autobiografía

rusa; se ha considerado en general como una obra maestra de la literatura religiosa rusa. Está escrito, no en ruso literario, pero en el lenguaje realista que habla la gente común: en ese sentido, el progreso de un peregrino ruso. También revela la personalidad fuerte, vívida y ocasionalmente cruda de Avvakum, en toda su fascinante mezcla de humanidad valiente y piedad ardiente: un gran alma en una mente estrecha, como se ha dicho de manera evocadora.

Desde su prisión ártica, Avvakum y sus compañeros cautivos sacaron de contrabando exhortaciones a sus seguidores en Moscú y en otros lugares, avivando las llamas de la oposición a las reformas griegas. A medida que el gobierno se horrorizaba cada vez más por el alcance y la profundidad de la resistencia (ver más abajo), el trato que recibían los prisioneros se volvió cada vez más severo, y el propio Avvakum fue finalmente ejecutado en abril de 1682 (quemado en la hoguera), el mártir más famoso de Old Belief. .

5. Persecución: ¡Ha llegado el Anticristo!

Las actitudes ahora se endurecieron en ambos lados más allá de la posibilidad de reconciliación. Durante el resto del siglo, Rusia estuvo preocupada por los levantamientos populares de los viejos creyentes contra un gobierno que ahora percibían como completamente corrupto y apóstata. Estos brotes no fueron del todo religiosos por motivos; Otros agravios más terrenales, de naturaleza local, a menudo se mezclaban con la oposición a las nuevas formas de culto. A veces, un levantamiento de viejos creyentes se unía a una rebelión separada, sobre todo cuando los viejos creyentes unieron fuerzas con una unidad militar amotinada en Moscú en 1682; el choque resultante con las fuerzas gubernamentales provocó un terrible derramamiento de sangre al aplastar la rebelión. El desafío más espectacular al gobierno, sin embargo, ocurrió en el monasterio Solovetsky, que rechazó el nuevo culto. y soportó heroicamente un asedio de ocho años por las tropas del gobierno entre 1668 y 1676. Cuando Solovetsky finalmente cayó, las tropas no mostraron piedad, matando a todos los que quedaban con vida después de la terrible experiencia. Pero tal carnicería fue contraproducente para el gobierno; los muertos de Solovetsky fueron aclamados como mártires por otros Viejos Creyentes, lo que los inspiró a resistir con mayor determinación.

En diciembre de 1684, el gobierno, ahora en manos de la princesa Sofía Alekseyevna (1682-169), actuando como regente de sus dos hermanos pequeños, Pedro e Iván, perdió la poca paciencia que le quedaba a los disidentes obstinados. Decretó la pena de muerte para todos los Viejos Creyentes (a menos que renunciaran a su credo) y duros castigos para cualquiera que les diera refugio. Los viejos creyentes respondieron con una sensación abrumadora de que estaban viviendo en los últimos tiempos y que Rusia había sido tomada por el Anticristo. La piedad ortodoxa rusa siempre había tenido una fuerte visión de los propósitos históricos de Dios que se desarrollaban en la "Santa Rusia"; esto ahora se convirtió en una convicción candente en los Viejos Creyentes de que estaban participando en el conflicto final entre la luz y las tinieblas, Cristo y Satanás.

Un gran número de Viejos Creyentes huyó lo más lejos que pudieron de todos los signos de la presencia impía del gobierno, hacia las áreas remotas y despobladas del vasto paisaje de Rusia. Allí crearon sus propias comunidades autosuficientes, algunas de las cuales florecieron y sobrevivieron hasta el siglo XX para enfrentar los diferentes horrores de la Revolución Rusa. En estas regiones aisladas, la vieja creencia a menudo se convirtió en la fe dominante. Otros huyeron de Rusia por completo. Otros, en lugar de huir, pasaron a la ofensiva, atacando y capturando monasterios y aldeas. Cuando las tropas gubernamentales

aparecieron para reclamar el monasterio o la aldea, los Viejos Creyentes eligieron el suicidio colectivo en lugar de rendirse, quemándose hasta morir. Entre 1672 y 1691, hubo unos 37 de estos suicidios masivos por quema, lo que resultó en la muerte de más de 20.000 viejos creyentes.

Mientras tanto, los Viejos Creyentes se dividieron entre ellos en dos partidos, los Popovtsy ("Sacerdotes") y los Bezpopovtsy ("Sin sacerdotes"). Los sacerdotes estaban más cerca en espíritu de la ortodoxia oficial que ahora los perseguía; eran simplemente una ortodoxia alternativa, con su propio clero y sacramentos. Los sin sacerdotes eran más radicales. Sostuvieron que una apostasía universal, encabezada por el Anticristo, había corrompido a toda la Iglesia. En consecuencia, ya no había verdadera Iglesia en la tierra: ni clero, ni sacramentos (excepto el bautismo; el término "sacramento" se aplicaba más ampliamente en la ortodoxia que meramente al bautismo y la eucaristía). El único medio de comunión que quedaba entre Dios y los creyentes era, por tanto, la oración. Los sin sacerdotes se dividieron en muchos grupos más pequeños con sus propias características.

El cisma del Viejo Creyente en la ortodoxia rusa resultó duradero. Las estadísticas son casi imposibles de obtener o calcular, pero una estimación es que los Viejos Creyentes pueden haber comprendido el 10% de la población rusa antes de la Revolución de 1917. Los Viejos Creyentes Sacerdotes sobreviven hoy, con algo entre uno y diez millones de seguidores en todo el mundo (las cifras varían enormemente dependiendo de la fuente).

1. La política de Peter

Pedro el Grande fue uno de los zares más coloridos y poderosos de Rusia, e influyó profundamente en el carácter y el destino de su país, sobre todo en la religión. Aunque oficialmente se convirtió en zar en 1682, solo tenía 10 años y su hermana mayor, Sofía, gobernó como regente. Peter también tenía un medio hermano mayor, Iván, que fue reconocido como co-zar. En 1689, sin embargo, Peter logró marginar a su hermana y su primer ministro mediante un golpe. Aunque su medio hermano Iván siguió siendo co-zar hasta su muerte en 1696, no desempeñó ningún papel en el gobierno; Peter ahora controlaba el imperio ruso en su propio nombre. Un hombre gigante (de casi dos metros de altura), irradiaba energía física e inquietud mental. Su sed de control personal del gobierno podría haberlo llevado a la parálisis y al desastre, si no hubiera sido aliado a un intelecto enormemente capaz.

Una vez que el gobierno estuvo firmemente en sus manos, Peter se dedicó a reformar Rusia a gran escala, en gran parte con el objetivo de "occidentalizarla", es decir, armonizar su vida social y política con las normas de las naciones de Europa occidental. Algo de esto puede parecer superficial para un estudiante moderno, como obligar a la nobleza rusa a vestirse con ropa occidental y prohibir a los hombres lucir la tradicional barba rusa (había un "impuesto sobre la barba" para quienes se negaran). Sin embargo, en otras áreas, las reformas de Peter estaban dirigidas a las estructuras de la sociedad rusa. No es el propósito de este libro investigarlos, pero abarcaron dimensiones educativas, culturales, administrativas, financieras, militares y religiosas que, juntas, llevaron a Rusia a la familia de las naciones occidentales de manera importante.

2. Política de la Iglesia de Pedro

Son las reformas religiosas de Pedro las que despiertan nuestro interés. Se interesó mucho por la Iglesia rusa y el papel que desempeñaba en la sociedad. En armonía con su deseo de adaptar Rusia a las costumbres occidentales, al principio promovió la concepción de la ortodoxia de Peter Moghila (ver sección 2): en otras palabras, una ortodoxia occidentalizada según las líneas católicas romanas. Por lo tanto, el zar ruso puso a los discípulos de Moghila en posiciones de poder como obispos. Los oponentes de Moghila estaban mal vistos. Por ejemplo, los hermanos Likoudes, Joannikos (fallecido en 1717) y Sofronios (fallecido en 1730), monjes que el patriarca Dositeo II de Jerusalén había enviado a Moscú como consejeros teológicos, fueron expulsados por Pedro en 1704 y desterrados a un remoto monasterio. A través de su imprenta, los hermanos Likoudes habían publicado tratados que se oponían a la ortodoxia romanizada de Moghilan,

Sin embargo, Peter comenzó a ver problemas en la forma ortodoxa de Moghila. Principalmente, tenía una hostilidad demasiado militante hacia el protestantismo, en un momento en que la política occidentalizadora de Pedro requería un espíritu de apertura a la cultura protestante de las principales naciones occidentales como Prusia, Sajonia, Dinamarca y Gran Bretaña. Así que, finalmente, Peter abandonó su apoyo a la ortodoxia de Moghilan, transfiriendo su patrocinio al no Moghilan Feofan Prokopovich (1681-1736). Prokopovich, oriundo de Ucrania, se había convertido en uniato para completar su educación en Polonia y Roma, pero volvió a la ortodoxia a su regreso a Kiev. Aquí se convirtió en profesor y finalmente rector del colegio teológico fundado por Moghila. Prokopovich, sin embargo, se había vuelto contra la ortodoxia romanizada de Moghila;

Prokopovich conocía bien la teología luterana y sentía una verdadera simpatía por algunas ideas luteranas. En su misión de purificar la ortodoxia de los elementos romanos, se inspiró en las armas forjadas contra Roma por los luteranos, especialmente los grandes teólogos luteranos Martin Chemnitz, Johannes Quenstedt y Johann Gerhard (el favorito de Prokopovich).²⁵ Sin embargo, Prokopovich no estaba motivado por preocupaciones puramente teológicas; estaba igualmente impulsado por la misma pasión que Pedro el Grande por occidentalizar la cultura rusa, lo que incluía subordinar a la Iglesia rusa al gobierno según el modelo Iglesia-Estado de Europa Occidental. Este fue el hombre a quien Peter eligió para encabezar su campaña contra Moghila en Rusia. Prokopovich fue llevado a San Petersburgo en 1716 y nombrado obispo de Pskov en 1718, y luego arzobispo de Novgorod en 1724.

La versión occidentalizada de Prokopovich de la ortodoxia rusa la inclinó hacia una actitud más protestante hacia el canon de las Escrituras, favoreciendo el Antiguo Testamento hebreo, y los apócrifos fueron degradados a un estado secundario (“deuterocanónico”). También adoptó una inclinación más protestante sobre la autoridad de la tradición extrabíblica: los padres y los concilios no estaban a la par con las Escrituras, pero ganaron su valor como fieles expositores de las Escrituras, que son la única Palabra infalible de Dios. Prokopovich también enseñó una visión de la salvación de tendencia protestante; fue sólo a través de la fe, aunque esa fe siempre va acompañada de santidad. La Iglesia fue todo el cuerpo de creyentes que aceptaron la verdad revelada en las Escrituras, tal como la expusieron los padres y los concilios. En la visión luterana de Prokopovich de las relaciones Iglesia-Estado,

Sería ir demasiado lejos decir que Prokopovich transformó la ortodoxia rusa en un cuerpo protestante. Muchos clérigos desconfiaban de él; algunos se atrevieron a denunciarlo. El carácter espiritual y teológico de la ortodoxia estaba demasiado arraigado para cambiar de manera tan drástica o global. La influencia de Prokopovich fue limitada. Aun así, los dos siglos siguientes indudablemente verían florecer en la Iglesia rusa una forma de ortodoxia que, como Prokopovich, había bebido profundamente de fuentes protestantes. No todo el mundo lo compartió; pero entre muchos que lo hicieron, el resultado no fue tanto una pérdida de la ortodoxia histórica, como un realineamiento de sus actitudes según las líneas previstas por Cyril Lucaris en Constantinopla en el siglo anterior.

3. La abolición del patriarcado

Peter estaba decidido a que ningún futuro Patriarca de Moscú debería intentar repetir el intento de Nikon de crear una fuerza política en la Iglesia que pudiera desafiar al estado. Su solución fue subordinar a la Iglesia al estado siguiendo el modelo de la Alemania luterana, donde la Iglesia estaba gobernada por un "consistorio" designado por el estado, una junta de abogados y teólogos. Para la época de Pedro, el conflicto con los Viejos Creyentes había socavado gravemente el poder de la Iglesia rusa, lo que hizo que a Pedro le fuera relativamente fácil lograr su propósito. Ya era prerrogativa del zar nombrar a un hombre para el patriarcado; cuando murió el patriarca Adrián (1690-1700), Pedro dejó el cargo vacante durante 20 años. Nombró a Stefan Yavorsky (ver sección 2) para administrar los asuntos patriarcales, pero sin el rango o la autoridad de un patriarca.

En 1721, Peter abolió oficialmente el patriarcado, reemplazándolo por un modelo luterano de gobierno eclesiástico. A través de su Reglamento espiritual, redactado por Prokopovich, creó un organismo llamado Santo Sínodo Gobernante para regular la Iglesia rusa. La Regulación Espiritual se basó en la kirchenordnung luterana sueca ("Constitución de la Iglesia") de 1686, que había colocado a la Iglesia Luterana Sueca bajo una supremacía real más plena, transfiriendo el poder de los obispos al rey. El Santo Sínodo de Gobierno del Reglamento Espiritual tenía 10 (luego 12) miembros, todos designados por Pedro, a quien Pedro también podía despedir a voluntad. El presidente del Sínodo era un procurador laico: no podía votar, pero controlaba la agenda y la membresía. En el siglo XIX, el Procurador se había convertido en un funcionario muy poderoso, asegurando que la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera sumisa al estado zarista. El mismo Pedro tomó el título de "Juez Supremo del Colegio Espiritual".

La abolición del patriarcado provocó protestas, pero Peter fue lo suficientemente poderoso como para ignorarlas con desprecio. Apenas dos años después, en 1723, los otros patriarcas ortodoxos de Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría consintieron en el acto de Pedro y reconocieron al Santo Sínodo como el nuevo órgano de gobierno de la Iglesia rusa. El Sínodo gobernaría durante 200 años; no sería hasta 1917, y la caída del estado zarista, que la Iglesia rusa restauraría el patriarcado.

Probablemente sería cierto decir que los ortodoxos rusos espirituales se sometieron al Santo Sínodo, en lugar de aprobarlo como un reemplazo del patriarcado. En una Iglesia que ya estaba tan herida por el cisma de los Viejos Creyentes, es posible que sintieran que cualquier otro camino que no fuera la sumisión simplemente habría infligido heridas aún más profundas que la Iglesia no podría permitirse soportar.

En cualquier caso, el Santo Sínodo funcionó a menudo con bastante eficacia; Aparte del Procurador laico, los 12 miembros del Sínodo eran todos clérigos o monjes, que en general tenían una auténtica preocupación por el bienestar de la Iglesia. Ciertamente, el "período sinodal" de la historia ortodoxa rusa (1721-1917) no fue menos productivo en teólogos brillantes y santos que respiran por los cielos que cualquier período anterior.

Konstantin Ostrozhskii (1526-1608)
Andrei Kurbskii (1528-1583)
Theophilus Corydalleus (1563-1645)
Patriarca Cyril Lucaris (1572-1638)
Nicéforo Cantacuzinos (fechas desconocidas)
Ivan Neronov (1591-1670)
Meletios Pantogalos (1596-1646)
Peter Moghila (1596-1646)
Patriarca Meletios Pegas (muerto en 1601)
Patriarca Nikon (1605-81)
Avvakum Petrovich (hacia 1620-82)
Simeon Polotski (1629-1680)
Dimitri Tuptalo (1651-1709)
Stefan Vonifatiev (muerto en 1656)
Stefan Yavorsky (1658-1722)
Meletios Syrigos (muerto en 1667)
Patriarca Dositheos II (1669-1707)
Joannikos Likoudes (muerto en 1717)
Sophronios Likoudes (muerto en 1730)
Feofan Prokopovich (1681-1736)

Realeza

Sultán Murad IV (1623-1640)

Basilio el lobo de Moldavia (1634-53)

Zar Alexei I (1645-1676)

Regente Sophia Alekseyevna (1682-169)

Zar Pedro el Grande (1682-1725)

Confesión de fe de Cyril Lucaris

En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Cirilo, Patriarca de Constantinopla, publica esta breve Confesión para ayudar a quienes deseen conocer la fe y la religión de los griegos, es decir, la Iglesia oriental, testificando ante Dios y ante los seres humanos con la conciencia tranquila y sin hipocresía.

Capítulo 1.

Creemos en un Dios verdadero, el Todopoderoso, en tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre no es engendrado; el Hijo es engendrado del Padre antes de todos los tiempos, de la misma esencia que el Padre; el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, y tiene la misma esencia que el Padre y el Hijo. A estas tres personas en una esencia las llamamos la Santísima Trinidad, y la Trinidad debe ser bendecida, glorificada y adorada por toda la creación.

Capítulo 2.

Creemos que la Sagrada Escritura ha sido dada por Dios, y que su único autor es el Espíritu Santo. Debemos creer esto sin lugar a dudas, porque está escrito: "Tenemos una palabra profética más segura, a la que haces bien en prestar atención, como una luz que brilla en un lugar oscuro". Creemos que la autoridad de la Sagrada Escritura está por encima de la autoridad de la Iglesia. Es muy diferente ser enseñado por el Espíritu Santo y ser enseñado por un ser humano; porque un ser humano por ignorancia puede errar, engañar y ser engañado, mientras que la Palabra de Dios no engaña ni se engaña, y no puede errar. De hecho, es infalible y tiene autoridad eterna.

Capítulo 3.

Creemos que el Dios más misericordioso ha predestinado a sus elegidos a la gloria antes de la creación del mundo. Esto no se basó en sus trabajos; No hubo otra causa impulsora detrás de esta elección, aparte de la buena voluntad y la misericordia de Dios. Asimismo, antes de la creación del mundo, rechazó a quienes rechazaría. Con respecto a este acto de reprobación, si miras los decretos absolutos de Dios, Su voluntad es la causa; pero si nos fijamos en las leyes y principios por los cuales existe el buen orden en el mundo, que la providencia de Dios emplea para gobernar el mundo, entonces Su justicia es la causa, porque Dios es misericordioso y justo.

Capítulo 4.

Creemos que el único Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el Creador de todas las cosas visibles e invisibles. Las cosas invisibles son los ángeles; las cosas visibles son los cielos arriba y todo lo que hay

debajo de ellos. Debido a que el Creador es bueno por naturaleza y no puede hacer ningún mal, creó todas las cosas buenas. Si hay algún mal, proviene del diablo o de la humanidad. Debe ser un principio fijo para nosotros que Dios no es el autor del mal, y que el pecado no puede serle contado por ninguna buena razón.

Capítulo 5.

Creemos que todo está gobernado por la providencia de Dios. Deberíamos adorar esta providencia en lugar de investigarla. Debido a que la providencia está más allá de nuestro alcance, no podemos comprender verdaderamente su razón a partir de las cosas mismas. Por eso consideramos mejor practicar el silencio con humildad, que hablar una multitud de palabras que no edifican.

Capítulo 6.

Creemos que el primer hombre creado por Dios cayó en el paraíso. Esto se debió a que se apartó del mandato de Dios y se rindió a la palabra engañosa de la serpiente. Esta es la fuente del pecado original en la descendencia de Adán, de modo que ningún ser humano nace según la carne sin llevar esta carga y experimentar sus frutos en su vida.

Capítulo 7.

Creemos que Jesucristo nuestro Señor se desestimó a sí mismo, es decir, tomó la naturaleza humana en unión con su propia sustancia. Fue concebido por el Espíritu Santo en el vientre de María Siempre Virgen, nació, sufrió, murió, fue sepultado y resucitó en gloria, para que pudiera traer salvación y gloria a todos los que creen. Esperamos que Él venga de nuevo para juzgar tanto a los vivos como a los muertos.

Capítulo 8.

Creemos que nuestro Señor Jesucristo está sentado a la diestra de su Padre. Allí intercede por nosotros, cumpliendo por sí mismo la función de verdadero y legítimo Sumo Sacerdote y Mediador. Desde allí cuida a su pueblo y gobierna su Iglesia, embelleciéndola y enriqueciéndola con muchas bendiciones.

Capítulo 9.

Creemos que nadie puede salvarse sin fe. La fe es lo que justifica en Cristo Jesús. La vida y muerte de nuestro Señor Jesucristo obtuvo esta fe para nosotros, el Evangelio la da a conocer, y sin ella nadie puede agradar a Dios.

Capítulo 10.

Creemos que la Iglesia católica está formada por todos los verdaderos creyentes en Cristo, tanto los que han dejado este mundo y están en el

cielo, como los que moran en la tierra y todavía están en camino al cielo. Ningún ser humano mortal puede ser la Cabeza de esta Iglesia. La Cabeza es solo Jesucristo, y Él sostiene en Su propia mano el timón y el gobierno de la Iglesia. Sin embargo, dado que hay en la tierra Iglesias visibles particulares, cada una de ellas tiene un líder. No se le llama estrictamente la cabeza de esa Iglesia en particular, pero en general se le puede llamar la cabeza en el sentido de que es el miembro principal de ella.

Capítulo 11.

Creemos que los miembros de la Iglesia católica son santos, elegidos para la vida eterna. Los hipócritas están excluidos del número y la comunión de esta Iglesia. Sin embargo, en las iglesias visibles en particular, se puede encontrar cizaña en medio del trigo.

Capítulo 12.

Creemos que el Espíritu Santo santifica y enseña a la Iglesia en la tierra, porque el Espíritu es el verdadero Consejero, a quien Cristo envía del Padre para enseñar la verdad y alejar las tinieblas de la mente de los fieles. Ciertamente es cierto que la Iglesia en la tierra es capaz de errar; puede optar por la falsedad en lugar de la verdad. De este error, el hombre mortal no nos libera, sino que solo la luz y la enseñanza del Espíritu Santo nos libera, aunque esto puede ocurrir por medio de los ministros fieles de la Iglesia y sus labores.

Capítulo 13.

Creemos que la humanidad se justifica por la fe y no por las obras. Sin embargo, cuando decimos "por fe", entendemos el objeto correspondiente de la fe, es decir, la justicia de Cristo. La fe toma esto como una mano y nos lo aplica para nuestra salvación. Esto no va en detrimento de las buenas obras, porque la verdad misma nos enseña a no descuidar las obras; son medios necesarios para dar testimonio de la realidad de nuestra fe y confirmar nuestra vocación. Pero la debilidad humana muestra que nuestras obras en sí mismas no son suficientes para salvarnos, ni pueden capacitarnos para comparecer ante el tribunal de Cristo, ni pueden otorgar la salvación por sus méritos. No, es la justicia de Cristo aplicada al alma arrepentida la única que justifica y salva a los fieles.

Capítulo 14.

Creemos que el libre albedrío de los no regenerados está muerto, porque no pueden hacer nada bueno; cualquier cosa que hagan es pecado. En el regenerado, sin embargo, por la gracia del Espíritu Santo, la voluntad se vigoriza y obra verdaderamente, aunque no sin la ayuda de la gracia. Entonces, para que una persona nazca de nuevo y haga el

bien, es necesaria la gracia preveniente. Sin esto, la naturaleza humana se daña, habiendo recibido tantas heridas como las que recibió quien cayó en manos de ladrones cuando viajaba de Jerusalén a Jericó. Entonces, por sí mismo, una persona no puede hacer nada.

Capítulo 15.

Creemos que los sacramentos del Evangelio de la Iglesia son los que el Señor ordenó en el Evangelio. Hay dos. Solo estos nos han sido entregados, y el que los ordenó no nos entregó otros. Además, creemos que los sacramentos se componen de la Palabra y el Elemento, que son sellos de las promesas de Dios y que confieren gracia. Pero para que el Sacramento sea completo e íntegro, una sustancia terrenal y una acción externa deben acompañar al uso de ese elemento ordenado por Cristo nuestro Señor. Debe ir unido a una fe verdadera, porque la falta de fe daña la integridad del sacramento.

Capítulo 16.

Creemos que el bautismo es un sacramento ordenado por el Señor. A menos que una persona lo haya recibido, no tiene comunión con Cristo, de cuya muerte, sepultura y resurrección gloriosa fluye toda la fuerza y eficacia del bautismo. Por tanto, tenemos la certeza de que a los bautizados en la forma que nuestro Señor ordenó en el Evangelio, tanto los pecados originales como los actuales son perdonados, de modo que todo aquel que haya sido lavado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sea regenerado, purificado, y justificado. Con respecto a la repetición del bautismo, no tenemos ningún mandamiento para ser rebautizados y, por lo tanto, debemos abstenernos de esta cosa indecorosa.

Capítulo 17.

Creemos que el otro sacramento ordenado por el Señor es lo que llamamos eucaristía. Porque la noche en que el Señor se ofreció a sí mismo, tomó pan, lo bendijo y dijo a los apóstoles: "Tomad, comed, esto es mi cuerpo". Y cuando tomó la copa, dio gracias y dijo: "Bebed de esto todos. Esto es Mi sangre, que por muchos es derramada; Haz esto en mi memoria." Y Pablo agrega: "Porque todas las veces que comen de este pan y beben de esta copa, muestran la muerte del Señor". Ésta es la institución lícita y sin mancha de este maravilloso sacramento. En su administración, reconocemos la presencia verdadera y segura de nuestro Señor Jesucristo. Esa presencia, sin embargo, es la presencia que nos ofrece la fe, no la que enseña la doctrina inventada de la transubstanciación. Porque creemos que los fieles comen el cuerpo de Cristo en la Cena del Señor, no rompiéndolo con los dientes del cuerpo, sino aprehendiéndolo con el sentido y el sentimiento del alma. Porque el cuerpo de Cristo no es el elemento visible del sacramento. Más bien,

Su cuerpo es lo que la fe capta y nos ofrece espiritualmente. De esto se sigue que, si creemos, comemos y participamos, pero si no creemos, estamos destituidos de todo el fruto de ello. Creemos, por tanto, que beber la copa en la Santa Cena es participar de la sangre verdadera de nuestro Señor Jesucristo, de la misma manera que dijimos sobre el cuerpo. Como el Autor de la Santa Cena ordenó acerca de Su cuerpo, así lo ordenó acerca de Su sangre. Este mandato no debe ser desmembrado ni mutilado, según la fantasía del juicio humano. En efecto, la institución debe ser observada tal como nos fue entregada. Por eso, cuando hemos participado dignamente del cuerpo y la sangre de Cristo y hemos concluido nuestra comunión, nos confesamos reconciliados con Dios, unidos a la Cabeza del cuerpo del que todos somos miembros, con la esperanza segura de ser miembros. - herederos con Él en el Reino futuro.

Capítulo 18.

Creemos que las almas de los muertos están en bienaventuranza o en condenación, según lo que cada uno haya hecho. Tan pronto como dejan el cuerpo, van a Cristo o al infierno. Porque como la condición de una persona es a su muerte, así es juzgado. Después de esta vida, no hay capacidad ni oportunidad de arrepentirse. En esta vida prevalece un tiempo de gracia, para que los que son justificados aquí no sean castigados en el futuro. Pero los que mueren sin ser justificados, están condenados al castigo eterno. Esto deja en claro que la fábula del Purgatorio no debe tener espacio. En verdad, está establecido que cada uno se arrepienta en esta vida y obtenga el perdón de sus pecados por nuestro Señor Jesucristo, si quiere ser salvo. Dejemos que esto concluya nuestra Confesión.

Sospechamos que esta breve confesión nuestra será “una señal en contra” de quienes se complacen en vilipendiarlos y perseguirlos. Sin embargo, nuestra confianza está en el Señor Jesucristo, y esperamos que Él no abandone la causa de Su pueblo fiel, ni permita que la vara de iniquidad descansa pesadamente sobre la fortuna de los justos.

Los sufrimientos de Avvakum

Llegó un edicto imperial, decretando que me expulsaran de Tobolsk, porque había hablado de las Escrituras y había denunciado a Nikon por su herejía. También recibí una carta de Moscú, que decía que dos de mis hermanos, que se alojaban en los aposentos de la zarina en el palacio, habían muerto de peste, junto con sus esposas e hijos, y de hecho muchos otros de mis parientes y amigos. Dios había derramado las copas de su ira sobre Rusia y, sin embargo, los miserables alborotadores no se arrepintieron; siguieron creando problemas en la Iglesia. Neronov había amonestado con frecuencia al zar, diciendo: "Tres juicios caerán como consecuencia de la división en la Iglesia:

plaga, guerra y división". Esto ha ocurrido este mismo día. Pero el Señor es misericordioso; después de castigarnos para llevarnos al arrepentimiento, nos perdona; después de curar las enfermedades de nuestras almas y cuerpos, Él nos concederá la paz. Mi esperanza y confianza están en Cristo, espero su misericordia y espero la resurrección de los muertos.

Nuevamente zarpé en mi barco, de acuerdo con la visión que ya he contado. Fui al río Lena. Cuando llegamos a Yeniseisk, otro edicto imperial me ordenó ir a Dauria, que son unas 20.000 versts.²⁶ de Moscú; el edicto me entregó a Athanasy Pashkov y sus tropas. Estaba a cargo de 600 hombres. Pashkov era un hombre violento (me entregaron a él por mis pecados), que quemaba, azotaba y torturaba a la gente sin cesar. Con frecuencia había tratado de detenerlo, pero finalmente había caído en sus garras. Había recibido de Moscú la orden de Nikon de hacer mi vida miserable.

Una vez que partimos de Yeniseisk, mientras llegábamos al gran río Tunguska, hubo una tormenta que casi destruyó mi barco; lleno de agua, estaba a la deriva en medio del río, con las velas rotas. Todo, excepto la cubierta, se inundó. Mi esposa, que se veía indecente porque no se cubría la cabeza, sacó a los niños del agua; levantando mis ojos hacia el cielo, grité: "¡Oh Señor, ayúdanos y rescátanos!" Por la voluntad de Dios, un viento nos empujó hacia la costa. La historia es demasiado larga para contarla. Dos hombres de otro barco fueron arrojados por la borda; se ahogaron. Después de habernos recuperado en un estado mental estable en la orilla, continuamos nuestro viaje.

Los rápidos de Shaman se estaban acercando y nos encontramos con un grupo de otras personas que navegaban por el río. En su compañía había dos viudas, una de ellas de alrededor de 60 años, la otra aún mayor; se dirigían a un convento para convertirse en monjas. Pashkov quería que los obligaran a irse a casa y casarse. Pero le dije: "Según la ley de la Iglesia, no es correcto obligarlos a casarse". En lugar de escuchar lo que dije, perdió los estribos y comenzó a torturarme. Una vez que llegamos a Long Rapids, comenzó a obligarme a salir del barco, diciendo: "¡Es tu culpa que el barco no esté avanzando a buena velocidad, hereje! ¡Fuera contigo a las montañas! No perteneces a los cosacos".

¡Ay de mi destino! Las montañas eran escarpadas, los bosques espesos; esos acantilados eran como una gran muralla: ¡podrías romperte el cuello con solo mirarlos! Enormes serpientes habitan estas montañas; Por encima de tu cabeza vuelan gansos y patos de pluma escarlata, y cuervos oscuros y grajillas de color grisáceo ... Pashkov quería arrojarme a estas montañas, para que habitara entre los pájaros y las bestias. Le escribí una breve carta que comenzaba así: "¡Oh hombre, ten el temor de Dios en ti! Temed al que está sentado sobre los

querubines, que vela por el abismo. Los poderes del cielo y todas las cosas creadas tiemblan en su presencia, incluida la humanidad. ¡Sólo tú lo desprecias y trastornas el orden de las cosas! " Y así continuó mi carta. Puse bastante en esa carta, y luego se la entregué. Unos 50 hombres corrieron hacia mí, se apoderaron de mi barco, y lo remolcó hasta Paskov; estaba a unas tres verstas de distancia. Hice unas gachas para alimentar a los cosacos, esas pobres almas; Ambos comieron y temblaron juntos, y algunos de ellos derramaron lágrimas de compasión por mí.

Una vez que remolcaron mi barco hasta la costa, los verdugos me agarraron y me escoltaron hasta la presencia de Pashkov. Allí estaba, con la espada en la mano y temblando de ira. Él preguntó: "¿Es usted un sacerdote decente o un depuesto?" Respondí: "Soy el arcipreste Avvakum. ¡Hablar! ¿Que quieres de mí?" Gritó como una bestia salvaje y me golpeó, primero en una mejilla y luego en la otra. Luego me golpeó en la cabeza, derribándome. Mientras yacía allí, agarró su hacha de guerra y me golpeó en la espalda tres veces. Luego me rasgó la ropa y sus hombres me dieron 72 latigazos en la espalda. Grité: "¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ven en mi ayuda!" Seguí repitiendo estas palabras, y Pashkov se sintió profundamente provocado porque no agregué: "Ten piedad". Con cada latigazo que me golpeaba, decía la oración. Y luego, en el curso de la flagelación, Grité: "¡Ya es suficiente con estos azotes!" Pashkov ordenó a los hombres que dejaran de azotarme. Entonces le pregunté: "¿Sabes por qué me azotaste? ¿Sabes por qué?" Entonces ordenó a sus hombres que me golpearan en las costillas. Luego me soltaron. Me estremecí y colapsé.

Pashkov hizo que me metieran en el barco que transportaba las municiones; Me encadenaron de pies y manos y me ataron a una viga. Era otoño, y toda la noche la lluvia caía sobre mí, mientras colgaba expuesta al diluvio. Durante la flagelación, no había sentido ningún dolor debido a mi oración. Ahora, sin embargo, mientras estaba allí, me vino a la mente el pensamiento: "Hijo de Dios, ¿por qué permitiste que me sometiera a una paliza tan dura? ¿No hablé por tus viudas? ¿Quién juzgará entre tú y yo? Mientras hacía cosas pecaminosas, no me trajiste aflicciones tan brutales. Ahora, no sé cómo he pecado para merecer esto ". ¡Oh, qué justicia alardeé! ¡Yo, otro fariseo maloliente, me atreví a desafiar la justicia del Señor! Job pudo usar esas palabras porque era justo y sin mancha. Además, no conocía las Escrituras, porque Job habitaba fuera del ámbito de la Ley de Dios en tierra pagana; sólo conocía a Dios a través de la creación. Pero yo, ante todo, soy un verdadero pecador; en segundo lugar, tengo el sustento de la Ley, apoyado en todas las cosas por las Escrituras que dicen: "A través de mucha tribulación debemos entrar en el Reino de Dios". ¡Y sin embargo, había hecho algo tan tonto como hacer alarde de mi justicia! ¡Ay de mí! ¿Por qué el barco no se hundió y me llevó con él?

Ahora mis huesos empezaron a palpar, mis venas se tensaron, mi corazón me falló y estuve al borde de la muerte. Pero los hombres me soplaron agua en la boca y, una vez más, respiré. Me arrepentí ante el Señor. El Señor en su dulzura es misericordioso; Él olvida nuestros pecados anteriores cuando nos arrepentimos. Una vez más, todo mi dolor se desvaneció.

De La vida del arcipreste Avvakum por sí mismo

La confesión de Dositheos

Decreto 3

Creemos que el Dios supremamente bueno ha predestinado eternamente a la gloria a los que ha escogido, y ha entregado a la condenación a los que ha rechazado; pero no de tal manera que Él justificara a uno, y entregara y condenara al otro, sin razón. Eso contradiría la naturaleza de Dios, que es el Padre universal de todos; No tiene favoritos y desea que todas las personas se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Sin embargo, como sabía de antemano que algunos harían un uso correcto de su libre albedrío y otros un uso incorrecto, predestinó a uno y condenó al otro.

Entendemos el funcionamiento del libre albedrío de la siguiente manera. La gracia iluminadora de Dios, que llamamos gracia preveniente, es por la bondad de Dios otorgada como una luz a los que están en tinieblas, es decir, a todos los que están dispuestos a obedecerla (porque beneficia solo a los que están dispuestos, no a los que no quieren). y coopere con él en lo que requiera como necesario para la salvación. Después de esto, se concede la gracia particular, que coopera con nosotros, nos capacita y nos hace perseverar en el amor de Dios, es decir, en la realización de las buenas obras que Dios quiere que hagamos y que su gracia preveniente exhorta. que hagamos, y nos justifica, y nos pone entre los predestinados. Pero aquellos que no obedecen y cooperan con la gracia, y por lo tanto no observan las cosas que Dios desea que hagamos,

Decir, sin embargo, como lo hacen los herejes más malvados, y como encontramos contenido en el Capítulo correspondiente a este²⁷—Que Dios, al predestinar o condenar, no tuvo en cuenta las obras de los predestinados o condenados: esto sabemos que es profano e impío. Haría que la Escritura se contradiga, ya que promete al creyente la salvación a través de las obras, pero supone que Dios es su único autor, solo por Su gracia iluminadora, que Él otorga sin obras precedentes ...

Pero para afirmar que la voluntad de Dios es única y sin causa el autor de su condenación, ¿qué mayor calumnia se puede atribuir a Dios? ¿Qué mayor insulto y blasfemia se le puede ofrecer al Altísimo? Porque sabemos que Dios no es tentado por el mal, y que igualmente quiere la salvación de todos, ya que no hay favoritismo en Él; y confesamos que para aquellos que, por su propia mala elección y su corazón impenitente, se han convertido en vasos de deshonra, hay condenación justamente decretada. Pero nunca, nunca decimos que Dios es el autor del castigo eterno, la crueldad, la crueldad y la inhumanidad, porque Él nos dice que hay gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente. ¡Lejos de nosotros, mientras tengamos

nuestros sentidos, creer o pensar tales cosas! Pronunciamos un anatema eterno sobre quienes dicen y piensan tales cosas,

Decreto 13

Creemos que una persona no es simplemente justificada por la fe solamente, sino por una fe que obra por el amor, en otras palabras, por la fe y las obras. Pero la idea de que la fe, actuando como una mano, se aferra a la justicia que está en Cristo y la aplica a nosotros para la salvación: sabemos que esto está lejos de toda ortodoxia. En ese caso, la fe estaría al alcance de todos, de modo que nadie podría perderse la salvación, lo cual es obviamente falso. Por el contrario, creemos que no es el objeto correspondiente de la fe, sino la fe misma que está en nosotros, la que nos justifica por las obras delante de Cristo. Y consideramos las obras no como testigos que reivindicuen nuestra vocación, sino como frutos en sí mismos, a través de los cuales la fe se hace efectiva; a través de las promesas divinas,[28](#)

El régimen del Patriarca Nikon visto por un visitante griego

A juzgar por lo que vimos de los hombres más importantes de Rusia, no le temen al zar ni mucho le temen. A quien más temen es a este patriarca [Nikon]. Los patriarcas que lo precedieron no se entrometieron en absoluto en los asuntos de estado; este hombre, sin embargo, por su astucia, entendimiento y conocimiento, es experto en todo arte y oficio concerniente a asuntos tanto de la Iglesia como del Estado, de hecho, de todos los asuntos seculares, debido a que ha estado casado una vez, y su previa familiaridad con el mundo en general. Después de completar su negocio con los dignatarios visitantes, su costumbre es volverse una vez más hacia los íconos, coreando “Él es digno” por segunda vez. Luego bendice a sus visitantes, los despide y se dirige a la iglesia delante de ellos. Porque nunca deja el servicio de la iglesia tres veces al día y a la noche,[29](#) y en vísperas. La mayoría de los días él mismo celebra los misterios. Al entrar y salir de la iglesia, muchas personas le presentan cholofilat, relatos de sus circunstancias y negocios. Hacen esto porque nadie puede conseguir una entrevista con él en sus habitaciones, excepto las mejores personas que lo ven por las mañanas.

Debajo de su conjunto de cámaras hay siete salas de justicia, donde siete jueces celebran el tribunal, acompañados por una batería de funcionarios administrativos. Cada salón de justicia es relevante para asuntos específicos. Una de las salas está dedicada a los monjes y conventos, donde se juzgan todos sus casos. Se entrega otra sala al

clero; aquí se presenta cada hombre que va a ser ordenado sacerdote, de donde sea que sea en toda Rusia, junto con los testimonios de los habitantes de su zona. El gobernante de esta corte, un monje que también es el tesorero del patriarca, acumula estos testimonios hasta que hay unos 20 o 30 solicitantes. Luego lleva los testimonios al patriarca. Los solicitantes se paran ante el patriarca, que los rodea con un libro de servicios. Si alguno de ellos puede leerlo fácilmente, el patriarca le firma un certificado que lo aprueba. Si alguien no puede leer el libro fácilmente, el patriarca lo rechaza. En este asunto, la autoridad del patriarca es tan grande como la del zar. Muchos de estos aspirantes al sacerdocio han viajado desde mil verstsas, desde Siberia y otras regiones. Ni el patriarca mismo, ni ninguno de los otros altos dignatarios de la Iglesia, recibe ninguna contribución financiera de su rebaño. Se pagan directamente con fondos imperiales. También gravan a sus sacerdotes, según el rango, anualmente. recibe cualquier contribución económica de su rebaño. Se pagan directamente con fondos imperiales. También gravan a sus sacerdotes, según el rango, anualmente.

Otro tribunal se ocupa de las herencias. Aquí el patriarca reclama el diez por ciento, además de lo que toman el juez y sus secretarios. Todos los que se ordenan como párrocos también tienen que pagar tarifas elevadas ...

Anteriormente, nadie podía convertirse en archimandrita.³⁰excepto por decreto del zar, ni un archimandrita podía ser depuesto salvo por el zar. Este hombre [Nikon] ha anulado esa regla; ahora nombra o destituye a quien quiera, sin preguntarle a nadie más. Si Dios quita su protección y desata su ira sobre alguien, seguramente es el eclesiástico el culpable de cualquier descuido o falta en la presencia del patriarca, o si sabe que se ha emborrachado o ha sido negligente en asistir a las oraciones. Un hombre así es desterrado instantáneamente por orden del patriarca. Los conventos de Siberia solían estar vacíos, pero desde que llegó al poder, el patriarca los ha poblado de archimandritas, altos sacerdotes y miserables monjes borrachos. Si algún sacerdote ha cometido una falta, el patriarca instantáneamente le quita el gorro negro de la cabeza, lo que equivale a descalificarlo del sacerdocio. Si el patriarca alguna vez cede y perdona al ofensor, tiene que provenir de su propia voluntad personal, porque no permite que nadie interceda por los ofensores. De hecho, aparte del propio zar, ¡no hay nadie con el valor suficiente para interceder ante él! Se ha enfurecido tanto con un buen número de su clero, que los ha afeitado y los ha desterrado junto con sus esposas e hijos a Siberia, donde pasan sus días en una vida muy

miserable. Con tanta dureza, el patriarca hace que todos le tengan miedo, y su palabra es ley. que los ha afeitado y los ha desterrado junto con sus esposas e hijos a Siberia, donde pasan sus días en una vida muy miserable. Con tanta dureza, el patriarca hace que todos le tengan miedo, y su palabra es ley. que los ha afeitado y los ha desterrado junto con sus esposas e hijos a Siberia, donde pasan sus días en una vida muy miserable. Con tanta dureza, el patriarca hace que todos le tengan miedo, y su palabra es ley.

Archidiácono Pablo de Alepo

Los viajes de Macario, patriarca de Antioquía, escrito por su archidiácono Pablo de Alepo

[1](#) Loukaris deletreado en griego.

[2](#)La creencia de que las naturalezas divina y humana de Cristo se fusionaron en una sola naturaleza divino-humana. Vea el Volumen Uno: La Era de los Padres de la Iglesia Primitiva, Capítulo 12.

[3](#) Para el Concilio de Florencia, ver Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 9, sección 4.

[4](#)El calendario juliano fue reemplazado por el calendario gregoriano, promulgado por primera vez por el papa Gregorio XIII en 1582. Luego fue adoptado por las naciones de Europa occidental, por Gran Bretaña en 1752. El calendario gregoriano era más preciso en el momento de los equinoccios de primavera. Significaba que al adoptar el calendario gregoriano, un país tenía que saltarse varios días: diez en el siglo XVI (once en el momento en que Gran Bretaña lo adoptó). Muchos países protestantes se resistieron a adoptar el calendario gregoriano por sentimiento antipapal. También lo hicieron muchos países ortodoxos orientales, junto con la sensación de que era más importante mantener el calendario cristiano tradicional por reverencia en lugar de adoptar el nuevo en aras de la precisión técnica.

[5](#)Para las controversias en torno a la cláusula filioque, ver Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 3, sección 4. La palabra latina significa “y del Hijo”. Fue agregado por la Iglesia Occidental en la declaración del Credo de Nicea sobre la procesión del Espíritu Santo, que originalmente decía simplemente que Él procede del Padre. Oriente se apegó a la versión original del Credo, argumentando que el Espíritu no procede del Hijo dentro de la Trinidad eterna, sino que a lo sumo procede a través del Hijo en la experiencia de la salvación: el Padre sigue siendo la fuente última.

[6](#) Consulte el Capítulo 2, sección 2.

[7](#)Los eruditos ortodoxos modernos que apoyan este punto de vista incluyen a uno de los teólogos más influyentes de la ortodoxia del siglo XX, Vladimir Lossky; el distinguido historiador ortodoxo Nicolas Zernov; y el comunicador y divulgador más exitoso de la ortodoxia en el mundo de habla inglesa, Kallistos Ware.

[8](#)Algunos eruditos ortodoxos modernos adoptan esencialmente este punto de vista, aunque lo expresan de forma más cortés; se enumeran en el Patriarca protestante de Hadjiantoniou (Londres: Epworth Press, 1961), p. 103.

- [9](#) La evidencia de las cartas privadas de Cyril a amigos protestantes se presenta en varias fuentes: Patriarca protestante de Hadjiantoniou, *The Great Church in Captivity* de Sir Steven Runciman (Cambridge: CUP, 1968), *A History of Orthodox Theology since 1453* de George A. Maloney (Belmont, Massachusetts). : Nordland Publishing Company, 1976).
- [10](#) Cabe señalar que Cyril rechazó claramente la transubstanciación. Sin embargo, a pesar de los malentendidos occidentales, la transubstanciación no es una forma característicamente ortodoxa de entender la presencia real; El lenguaje ortodoxo equivalente a la transubstanciación en los siglos XVI-XVIII proviene de influencias romanizantes.
- [11](#) Sin embargo, esto también era un punto de vista protestante común en el siglo XVII. Vea la defensa de la virginidad perpetua de María en la teología sistemática de Francis Turretin, uno de los más grandes e influyentes teólogos reformados de esa época. Para Turretin, consulte el Capítulo 2, sección 1.8.
- [12](#) Pulgada. 10 de la Confesión, Cyril dice que "iglesias visibles particulares" tienen cada una un "jefe", que es "el miembro principal" de esa iglesia, que es, aunque incorrectamente, llamado la "cabeza" de esa iglesia. Pulgada. 12, utiliza el lenguaje "mediador" de todo el clero, en el sentido de mediadores de la verdad.
- [13](#) Consulte el Capítulo 6, sección 4, para conocer el pelagianismo jesuita y las tormentas de contención que despertó incluso dentro de la Iglesia Católica Romana.
- [14](#) Hay evidencia en la Confesión de Cyril de que él no estaba adoptando un "fundamentalismo" agustiniano. Pulgada. 14, Cyril usa imágenes de "muertos" y "heridos" para la voluntad caída. Las analogías son incompatibles desde un punto de vista lógico, y "herido" es el más sinérgico de los términos. Además, incluso cuando habla de predestinación, Cirilo insiste en el cap. 3 que el destino de los perdidos no es arbitrario sino debido a la justicia de parte de Dios, mientras que en el cap. 4, pone un énfasis inusual en que Dios no es autor del pecado. Estos parecen el elemento ortodoxo en su síntesis.
- [15](#) Como se explica en el Volumen Tres: Renacimiento y Reforma, Capítulo 2, sección 3. Tradición 1 = reverencia crítica por la tradición (la visión protestante de la Reforma). Tradición 2 = reverencia autoritaria por la tradición (el punto de vista católico romano, al menos antes del Concilio Vaticano II). Tradición 0 = sin reverencia por la tradición (a menudo la visión evangélica moderna).
- [dieciséis](#) Algunos teólogos reformados han atribuido a la Iglesia una indefectibilidad dada por el Espíritu con respecto a los fundamentos de la fe, apelando a 1 Juan 2: 26-7.
- [17](#) De ahí quizás el uso de imágenes tanto de "muertos" como de "heridos" en su tratamiento de la voluntad humana, como se señaló anteriormente. Sin embargo, esto no debería interpretarse como un relativismo doctrinal por parte de Cyril, de lo contrario, seguramente no se habría negado tan rotundamente a cambiar su base sobre la cláusula filioque.
- [18](#) Para Photius, vea el Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 3, sección 4.
- [19](#) Un punto de vista compartido por muchos ortodoxos griegos modernos.
- [20](#) La monarquía polaca inicialmente prohibió al Colegio enseñar teología o filosofía, pero pronto cedió.

[21](#) El término "menaion" tiene otros significados más amplios que este dentro de la ortodoxia; El Menaion de Tuptalo fue específicamente un calendario de lecturas sobre la vida de los santos rusos.

[22](#) Los lectores protestantes deben recordar que el sacerdocio ortodoxo normalmente está casado.

[23](#) Ver Volumen Dos: La Edad Media, Capítulo 6, Sección 3.

[24](#) Paul está comparando a la policía eclesiástica de Nikon con las tropas personales notoriamente brutales (los jenízaros) del sultán otomano.

[25](#) Consulte el Capítulo 1, sección 2 para ver los cameos de estas figuras.

[26](#) Una versta es una unidad rusa arcaica de distancia, que se aproxima a 3,500 pies o 1,07 kilómetros.

[27](#) Capítulo 3 de la Confesión de Cirilo.

[28](#) ¡Esta afirmación de mérito está "tan lejos de toda ortodoxia" como cualquier cosa que se alega que dijo Cyril!

[29](#) La eucaristía, llamada rutinariamente "los misterios" en Oriente.

[30](#) Jefe de un monasterio.

Glosario

AMIRALDIANISMO

La teología asociada con el teólogo reformado francés del siglo XVII Moise Amyraut (latín "Amyraldus"). Amyraut enfatizó fuertemente las dimensiones universales de la expiación: Cristo murió para expiar los pecados de toda la humanidad, pero el efecto de la expiación estaba condicionado a la fe. Por lo tanto, en términos de los decretos de Dios, Amyraut colocó el decreto para proporcionar expiación por todos los pecadores antes del decreto de elección que dio fe a algunos.

APOFÁTICO

El método de la teología ortodoxa oriental. No podemos conocer la esencia de Dios en absoluto, es absolutamente incomprensible. Solo podemos conocer las "energías" de Dios (Sus atributos en acción) que fluyen de Su esencia pero no son idénticas a ella. Nuestro conocimiento de las energías de Dios es más experiencial que intelectual. Apophatic es de la palabra griega para "negación".

ARMINIANISMO

Un movimiento dentro de la Iglesia reformada holandesa para alinear la teología reformada más estrechamente con el humanismo erasmista. El nombre del teólogo holandés del siglo XVII Jacob Arminius. Arminio creía que la gracia de Cristo había restaurado sobrenatural y universalmente una medida de libertad a la voluntad humana atada al pecado, permitiendo así a cada persona elegir si responder al Evangelio. La elección de Dios estuvo condicionada a esta respuesta, como divinamente previsto desde la eternidad.

PLATONISMO CAMBRIDGE

La perspectiva de varios teólogos anglicanos que se formaron en la Universidad de Cambridge. Reaccionaron contra la intolerancia percibida del calvinismo y buscaron inspiración en los primeros padres griegos de la iglesia primitiva y en la filosofía platónica y neoplatónica.

CONGREGACIONALISMO

Una forma de gobierno de la iglesia donde cada congregación tiene la autoridad final sobre sus propios asuntos.

CONVENIENTES

Un movimiento para afirmar y mantener la teología reformada y el gobierno de la iglesia presbiteriana de la iglesia nacional escocesa, y su

independencia del control estatal. Nombrado por el Pacto Nacional de 1637.

EPISCOPACIA, EPISCOPALIANISMO

Gobierno de la iglesia por obispos diocesanos, con cada obispo teniendo autoridad sobre un grupo regional de congregaciones.

TEOLOGÍA FEDERAL

La forma típicamente reformada de dar "forma" a la teología de la Biblia, organizando su historia y contenido bajo el concepto de pacto (latín foedus), comenzando con el pacto de Dios con la humanidad anterior a la caída y culminando en el Nuevo Pacto en Cristo.

Galicanismo

La teoría de que la Iglesia católica francesa y la monarquía tienen ciertos derechos de independencia del papado.

INDEPENDIENTES

Otro término para congregacionalistas.

INFRALAPSARIANO

Una visión reformada de los decretos de Dios que coloca el decreto para permitir la caída antes que el decreto de elección. Por tanto, los elegidos para la vida son elegidos como pecadores.

JANSENISMO

Un movimiento para la renovación de la teología agustiniana dentro de la Iglesia Católica Romana. El nombre del teólogo católico holandés del siglo XVII Cornelius Jansen.

LATITUDINARIOS

Un grupo influyente en la Iglesia Anglicana posterior a 1660 que adoptó una actitud minimalista hacia la doctrina, en lugar de enfatizar la vida moral.

MOLINISMO

Una forma teológica de combinar la libertad de la gracia de Dios con la realidad del libre albedrío humano, involucrando el concepto de scientia media ("conocimiento medio"). El nombre del teólogo jesuita español del siglo XVI Luis de Molina.

NO JURADOS

Aquellos clérigos anglicanos que se negaron a jurar lealtad a la nueva casa real inglesa de Orange después de la Revolución de 1689, permanecieron leales a la depuesta casa de Stuart.

VIEJOS CREYENTES

Aquellos en la Rusia ortodoxa que se opusieron a las reformas de culto del patriarca Nikon en el siglo XVII, formando finalmente un cuerpo separado fuera de la comunión con el patriarcado de Moscú.

PIETISMO

Un movimiento para la renovación espiritual del luteranismo. Los pietistas enfatizaron la vida cristiana práctica y la santificación por encima de la doctrina, y fueron más abiertos que los luteranos tradicionales a las personas de otras tradiciones cristianas, por ejemplo, los católicos romanos y los reformados.

PRESBITERIANISMO

Una forma de gobierno de la iglesia donde la autoridad recae en todo el cuerpo de pastores y ancianos de todas las congregaciones, reunidos como un tribunal de la iglesia, en última instancia, una asamblea nacional.

PURITANISMO

Un término casi imposible de definir. Lo entiendo para referirme a aquellos anglicanos que aspiraban a una mayor reforma de su Iglesia en una dirección más fuertemente protestante, quizás presbiteriana.

QUAKERS

Un apodo para el grupo asociado con George Fox (1624-91). Ubicaron la autoridad espiritual suprema en el "Cristo que mora en nosotros" o en la "luz interior" en lugar de la Biblia, y tenían actitudes sociales y religiosas radicalmente igualitarias.

QUIETISMO

Un tipo de espiritualidad católica romana que enfatizaba la pasividad del alma humana ante Dios y un "amor desinteresado" por Dios (amar a Dios por su propio bien, aunque Él no nos salve).

RAMISMO

Un método teológico que lleva el nombre del pensador reformado francés Peter Ramus (1515-72). Desarrolló un sistema de análisis lógico que se basaba en la "dicotomía", dividiendo los conceptos en pares y luego dividiendo cada par en otro par, hasta que finalmente se llegaba a axiomas básicos que no podían dividirse más.

RESTAURACION

El restablecimiento de la monarquía Stuart y la Iglesia Anglicana en 1660 después de los trastornos de las guerras civiles.

MEDIOS CIENTÍFICOS

“Conocimientos medios”. Una forma del conocimiento de Dios que se mantiene en algún lugar entre Su conocimiento de todo lo posible y todo lo actual. Este conocimiento intermedio es Su conocimiento de lo que harían personas reales en circunstancias hipotéticas. Ver MOLINISMO.

SEPARATISMO

Los separatistas eran protestantes ingleses que se separaron por completo de la iglesia nacional inglesa, en la era anterior a la Guerra Civil. Algunos eran congregacionalistas, algunos bautistas. De los bautistas, algunos eran arminianos, algunos reformados.

LIGA SOLEMNA Y PACTO

El tratado político-religioso de 1643 entre el parlamento inglés y los Covenanters escoceses, que los unió contra el rey Carlos I.

SUPRALAPSARIANO

Una visión reformada de los decretos de Dios que coloca el decreto de elección antes que el decreto para permitir la caída. Por tanto, los elegidos para la vida no son elegidos como pecadores, sino simplemente como seres humanos cuya creación ha sido decretada.

Tomismo

La teología de Tomás de Aquino (1225-1274), el más grande de los teólogos escolásticos medievales.

IGLESIAS UNIADAS

Iglesias originarias de la ortodoxia oriental que aceptaban la autoridad del papado. A veces se les llama "católicos griegos". El papado les permitió mantener la mayoría de sus propias tradiciones de adoración y vida de iglesia, por ejemplo, un sacerdocio casado.

Bibliografía

Esta es una selección de materiales utilizados en la redacción de este presente trabajo y recomendados a los lectores para su propia lectura. Otros libros formaron el “trasfondo profundo” del trabajo, dando forma a mi perspectiva durante un largo período, pero no tengo nota de haberlos consultado específicamente para este trabajo, por lo que no los he incluido aquí. Entre ellos, los principales son los escritos sobre la historia inglesa del siglo XVII en general y el puritanismo en particular; y entre tales escritos, el lugar de honor debe ir a los escritos de Christopher Hill, un marxista erudito con un don para las palabras que encontró mucho que admirar en la Revolución Inglesa, y escribió excelentes biografías de Oliver Cromwell y John Milton.

HG Alexander, *Religion in England 1558-1662* (Londres: Hodder y Stoughton, 1968).

Gerald H. Anderson (ed.), *Diccionario biográfico de misiones cristianas* (Nueva York: Erdmans, 1998).

Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Eastern Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969).

John W. Beardslee III, *Dogmática reformada: J. Wollebius, G. Voetius, F. Turretin* (Nueva York: Oxford University Press, 1965).

Joel Beeke y Randall J. Pederson, *Meet the Puritans* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007).

F. Bente, *Introducciones históricas a las confesiones luteranas* (St Louis: Concordia Publishing House, 2005).

Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church* (Nueva York: Doubleday, 1990).

Francis Bremer, *Comunión congregacional* (Boston: Northeastern University Press, 1994).

JHS Burleigh, *A Church History of Scotland* (Londres: Oxford University Press, 1960).

Douglas Bush, *Literatura inglesa a principios del siglo XVII 1600-1660* (Londres: Oxford University Press, 1973).

Nigel Cameron (ed.), *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Edimburgo: T & T Clark, 1993).

Martin Chemnitz, *Examen del Concilio de Trento* (traducción con introducción biográfica de Fred Kramer, 4 vols. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1971-86).

GRCragg, *Del puritanismo a la era de la razón* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

-La Iglesia y la edad de la razón 1648-1789 (Harmondsworth: Penguin Books, 1966).

FL Cross y E .A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Nueva York: Oxford University Press, 1997).

H. Daniel-Rops, *La Iglesia en el siglo XVII* (Londres: JM Dent & Sons, 1963).

—*La Iglesia en el siglo XVIII* (Londres: JM Dent & Sons, 1964).

Gordon Donaldson, *La fe de los escoceses* (Londres: Batsford, 1990).

—*Escocia: James V - James VII* (Edimburgo: Mercat Press, 1994).

William Doyle, *jansenismo* (Basingstoke: Macmillan, 2000).

David L. Edwards, *Christian England* (Glasgow: Collins, 1989).

Peter Erb, *Pietistas: Escritos seleccionados* (Nueva York: Paulist Press, 1983).

Georges Florovsky, *Formas de la teología rusa* (2 vols. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1979-87).

Aza Goudriaan, *Ortodoxia y filosofía reformadas, 1625-1750* (Leiden: Brill, 2006).

Tim Grass, *Historia de la Iglesia Moderna* (Londres: SCM Press, 2008).

Ole Peter Grell (ed.), *La reforma escandinava: del movimiento evangélico a la institucionalización de la reforma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Eric W. Gritsch, *Una historia del luteranismo* (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

George Hadjiantoniou, *Patriarca protestante: La vida de Cyril Lucaris* (Londres: The Epworth Press, 1961).

Basil Hall, 'Puritanismo: El problema de la definición' en GJ Cuming (ed.), *Estudios de Historia de la Iglesia*, vol. 2 (Edimburgo: Thomas Nelson, 1965).

Robert T. Handy, *Una historia de las iglesias en los Estados Unidos y Canadá* (Oxford: Clarendon Press, 1976).

Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (rev. Y ed. Ernst Bizer, trad. GT Thomson. Londres: Wakeman Trust, sin fecha).

Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (Londres: Faber y Faber, 1979).

Hajo Holborn, *A History of Modern Germany: The Reformation [cubre hasta 1648]* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1982).

-Una historia de la Alemania moderna: 1648-1840 (Londres: Eyre & Spottiswoode, 1965).

Kenneth Hylson-Smith, *Las iglesias en Inglaterra de Isabel I a Isabel II: Volumen I. 1558-1688* (Londres: SCM, 1996).

Peter Y. de Jong (ed.), *Crisis en las iglesias reformadas. Ensayos en conmemoración del Gran Sínodo de Dort, 1618-19* (Grand Rapids, Michigan: Reformed Fellowship Inc., 1968).

JND Kelly, *Diccionario de papas de Oxford* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Martin Kitchen, *The Cambridge Illustrated History of Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Leszek Kolakowski, *Dios no nos debe nada: un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo* (Chicago: University

of Chicago Press, 1995).

Robert Kolb, *Confesando la fe: los reformadores definen la Iglesia 1530-1580* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1991).

Robert Kolb y Timothy J. Wengert (eds.), *El libro de la concordia* (Minneapolis: Fortress Press, 2000).

ANS Lane, *Justificación por la fe en el diálogo católico-protestante* (Edimburgo: T & T Clark, 2002).

KS Latourette, *Una historia de la expansión del cristianismo. Tres siglos de avance: 1500-1800* (Exeter: The Paternoster Press, 1971).

CS Lewis, *Literatura inglesa en el siglo XVI* (Londres: Oxford University Press, 1973).

Carter Lindberg (ed.), *Los teólogos pietistas. Una introducción a la teología en los siglos XVII y XVIII* (Oxford: Blackwell, 2005).

William Lumpkin, *Confesiones de fe bautistas* (Valley Forge: Judson Press, 1969).

George A. Maloney, *Una historia de la teología ortodoxa desde 1453* (Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1976).

H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1987).

—*Un Sourcebook for Baptist Heritage* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1990).

Alister McGrath, *In the Beginning: The Story of the King James Bible* (Londres: Hodder y Stoughton, 2001).

John T. McNeill, *La historia y el carácter del calvinismo* (Nueva York: Oxford University Press, 1954).

—*Protestantismo unitivo* (Londres: The Epworth Press, 1964).

Richard A. Muller, *Dogmática reformada posterior a la reforma* (4 vols. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003).

Stephen Neill, *Historia de las misiones cristianas* (Harmondsworth: Penguin, 1964).

Mark Noll, *Una historia del cristianismo en los Estados Unidos y Canadá* (Londres: SPCK, 1991).

Roger Olson, *Teología arminiana: mitos y realidades* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2006).

Geoffrey Parker (ed.), *La guerra de los treinta años* (Abingdon: Routledge, 1997).

Prem Poddar, Rajeev S. Patke y Lars Jensen, *A Historical Companion to Post-Colonial Literatures: Continental Europe and its Empires* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008).

Richard H. Popkin y Arjo Vanderjagt (eds.), *Escepticismo e irreligión en los siglos XVII y XVIII* (Leiden: Brill, 1993).

Robert D. Preuss, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 vols. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1970-72).

Nicholas Riasanovsky, *A History of Russia* (Nueva York: Oxford University Press, 1993).

Ruth Rouse, Stephen Neill y Harold E. Fey (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1968* (Londres: SCM, 1993).

Steven Runciman, *La gran iglesia en cautiverio: un estudio del patriarcado de Constantinopla desde la víspera de la conquista turca hasta la guerra de independencia griega* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Philip Schaff, *Creeds of Christendom* (3 vols. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1993).

G. Michael Thomas, *El alcance de la expiación: un dilema para la teología reformada desde Calvino hasta el consenso* (Carlisle: Paternoster, 1997).

Peter Toon, *Estadista de Dios: La vida y obra de John Owen* (Exeter: The Paternoster Press, 1971).

Carl Trueman y RS Clark (eds.), *Escolástica protestante* (Carlisle: Paternoster, 1999).

Leonard J. Trinterud, *Puritanismo isabelino* (Nueva York: Oxford University Press, 1971).

Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology (ed. James T. Dennison, Jr., traducción de George Musgrave Giger, 3 vols. Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 1992-7).

Nicholas Tyacke, Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Gordon Wakefield, John Bunyan the Christian (Londres: Fount, 1992).

Timothy Ware, La Iglesia Ortodoxa (Londres: Penguin Books, 1997).

Nicolas Zernov, Eastern Christendom (Londres: Weidenfeld y Nicolson, 1963).

2000 años del poder de Cristo

Nick Needham

Volumen 1: La era de los primeros padres de la iglesia
ISBN 978-1-78191-778-7

Volumen 2: La Edad Media
ISBN 978-1-78191-779-4

Volumen 3: Renacimiento y reforma
ISBN 978-1-78191-780-0

Volumen 4: La era del conflicto religioso
ISBN 978-1-78191-781-7



Fideicomiso de Publicaciones Grace

Grace Publication Trust es una organización sin fines de lucro que existe para glorificar a Dios al hacer que la verdad de la Palabra de Dios (como se declara en las Confesiones Bautistas de 1689 y 1966) sea clara y comprensible, de modo que:

- Se ayudará a los cristianos a predicar a Cristo
- Los cristianos conocerán mejor a Cristo y se deleitarán más en él.
- Los cristianos estarán equipados para vivir para Cristo
- Los buscadores llegarán a conocer a Cristo

Desde su inicio a fines de la década de 1970, la Fundación ha publicado versiones simplificadas y modernizadas de importantes libros cristianos escritos anteriormente, por ejemplo, por algunos reformadores y puritanos. Estos libros han ayudado a presentar las riquezas del pasado a una nueva generación y han resultado particularmente útiles en partes de Asia y África, donde el inglés se habla ampliamente como segundo idioma. Estos libros ahora aparecen en ediciones coeditadas con Christian Focus como Grace Essentials.

Se pueden encontrar más detalles del trabajo del Trust en el sitio web en:

www.gracepublications.co.uk.

Publicaciones Christian Focus

Nuestra declaración de misión -

MANTENERSE FIEL

Dependiendo de Dios, buscamos impactar al mundo a través de la literatura fiel a Su infalible Palabra, la Biblia. Nuestro objetivo es asegurarnos de que el Señor Jesucristo se presente como la única esperanza para obtener el perdón de los pecados, vivir una vida útil y mirar hacia el cielo con Él.

Nuestros libros se publican en cuatro sellos:

**CHRISTIAN
FOCUS**

obras populares que incluyen biografías, comentarios, doctrina básica y vida cristiana.

**CHRISTIAN
HERITAGE**

libros que representan algunos de los mejores materiales del rico patrimonio de la iglesia.

MENTOR

libros escritos a un nivel adecuado para estudiantes de seminario y colegio bíblico, pastores y otros lectores serios. El sello incluye comentarios, estudios doctrinales, análisis de temas actuales e historia de la iglesia.

CF4•K

libros para niños para una enseñanza bíblica de calidad y para todos los grupos de edad: currículo de la escuela dominical, libros de rompecabezas y de actividades; títulos de devocionales personales y familiares, biografías e historias inspiradoras: ¡porque nunca eres demasiado joven para conocer a Jesús!

Publicaciones Christian Focus, Ltd
Casa de los Geanies, Fearn, Ross-shire,
IV20 1TW, Escocia, Reino Unido
www.christianfocus.com